

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Fin'amor y herejía catara en la poesía trovadoresca

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Feliciana de Casas Fernández

DIRECTOR:

Jesús Cantera Ortiz de Urbina

Madrid, 2015

Feliciano de Casas Fernández

TP
1980
119



* 5 3 0 9 8 5 3 8 0 3 *
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

x-53-088733-4

FIN'AMOR Y HEREJIA CATARA EN LA POESIA TROVADORESCA

Departamento de Lengua y Literatura Francesa
Sección de Filología Moderna
Facultad de Filología
Universidad Complutense de Madrid
1980



BIBLIOTECA

© Feliciano de Casas Fernández
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1980
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-26909-1980

FIN'AMOR Y HEREJIA CATARA EN LA POESIA TROVADORESCA

Director de Tesis: D. Jesús Cantera Ortiz de Urbina

Tesis doctoral de la Universidad
Complutense de Madrid

Feliciano de Casas Fernandez
Noviembre 1979

FIN'AMOR Y HEREJIA CATARA EN LA
POESIA TROVADCRESCA

	<u>Págs.</u>
I- Introducción	1
II- El concepto de <u>fin'amor</u>	22
2.2 <u>Joy</u>	40
2.3 El amor realista	57
2.4 El servicio de amor	73
2.5 Sensualidad de <u>fin'amors</u> : <u>despolhar y assay</u>	93
III- Posibles orígenes	123
3.1 Fontevrault	124
3.2 La herencia latina	138
3.3 La poesía hispano-árabe	153
IV- La herejía cátara y la sociedad meridional	180
4.1 La herejía y su dogma	181
4.2 Herejía y sociedad	203

	<u>Págs.</u>
4.3 Actitud de la nobleza	213
4.4 Actitud de la Iglesia	232
4.5 Los trovadores	250
4.6 Mujer y sociedad	291
4.7 Mujer y herejía	313
V- Conclusión y resumen	337
Fin'amor y amor herético	338
El amor como servicio	343
La belleza	348
La unión espiritual	350
Amor y matrimonio	358
La <u>domna</u> y el amor	373
La mujer como abstracción	375
La nobleza como predestinación	376
Virilidad y amor	377
Conclusión	380
Bibliografía	387

I N T R O D U C C I O N

INTRODUCCION

La aparición de dos fenómenos sociales, la poesía lírica trovadoresca y la herejía cátara, en la misma época, en la misma región y expresándose en la misma lengua y la desaparición de ambas en las mismas fechas y circunstancias, no ha dejado de llamar la atención de los investigadores y al problema que planteaba esa extraña coincidencia no dejaron de buscársele explicaciones.

Por un lado se encontraba la doctrina cátara, también llamada albigense, que basaba la salvación en el desprendimiento de la materia. La creación visible es, según el dogma cátaro, obra de un dios maligno. El espíritu, encerrado en la materia por ese dios del mal, no puede liberarse y alcanzar el reino del bien, obra del dios bueno, mas que evadiéndose del cuerpo material. El mayor pecado para un creyente herético era por tanto el acto de procreación, pues así continuaba la obra satánica y se seguían encarcelando los espíritus libres en la materia. De ahí que preconizaran la continencia y condenaran el matrimonio.

Por otro lado, el fin'amor, también llamado inadecuadamente amor cortés (1), canta los deseos que ese amor inspira, pero niega una y otra vez el último acto, pues éste destruiría fin'amor convirtiéndolo en fals'amor. La satisfacción del instinto deja de ser un fin para dejar paso al deseo de amor no satisfecho. Pero ese amor es adúltero, la dama ha de ser siempre casada sin que se admita la posibilidad del amor en el matrimonio. El marido, al que se designa con el nombre de gilos o vilas, es casi siempre tratado con desprecio y, aparentemente, tolera este amor extrayugal de su mujer hasta el punto de ser, con frecuencia, el protector del trovador que a ella dirige sus canciones y sus piros. Las relaciones del amante cortés con su dama, así como

- (1) La expresión "amor cortés" tan empleada en nuestros días fue ignorada en la Edad Media (solo aparece una vez en Peire d'Alvernha que habla de cortez'amor) y pertenece a la terminología de la crítica moderna. Gaston Paris la empleó por primera vez en su estudio "Le chevalier de la charette: Etudes sur les romans de la Table Ronde." Romania T. XII, 1883, págs. 459-534, y lo hizo en letra bastardilla, lo que prueba que consideraba que el término era un neologismo.

No ha dejado de sorprendernos el encontrar en la excelente obra de Martin de Riquer "Los trovadores, historia literaria y textos" Planeta, Barcelona 1975, la afirmación de que "de no emplear el término de fin'amors estaríamos obligados según la correcta gramática a no decir "amor cortés", sino "amor corteza" (pág. 79). No existe en español femenino de "cortés", contrariamente al francés, y aunque existiera, "amor" es masculino, de modo que seguiríamos sin poder decir "amor corteza". Los que sí podrían, o deberían, decir "amour courtoise" son los franceses, pero no nosotros.

su comportamiento y sentimientos, estaban, por lo demás, minuciosamente establecidos por una serie de reglas y convenciones.

Este fenómeno no había tenido precedentes en la literatura clásica y aún menos en la tradición popular o en la de los pueblos bárbaros. No es que el amor sea un invento del siglo XII (2), como se ha dicho con ironía, pero el hecho es que en la historia literaria aparecen masivamente, hacia 1.100, unos determinados modos de sentir y unas ciertas formas amorosas, y que estas formas se imponen de forma total durante dos siglos. Durante esa misma época, y en los mismos lugares, aparece y se propaga la herejía cátara.

Conciliar estas dos doctrinas, la herética y la amorosa, no parecía, aparentemente, difícil, y el siglo XIX dió una explicación audaz y seductora: los trovadores, cuan

(2) También se puede llegar a la conclusión de que nunca existió, como lo han hecho cinco medievalistas reunidos en un coloquio celebrado el 5 de marzo de 1967 en la Universidad del Estado de Nueva York, en Binghamton. Sus conclusiones han sido publicadas in "The Meaning of Courtly Love" Essays by D.W. Robertson, Jr., John Benton, Charles S. Singleton, Wt. H. Jackson, Theodor Silverstein. Edited by F.X. Newman. State University of New York Press, Albany 1968. Afirman que el amor cortés no existió nunca y que solo es un invento falaz de la crítica moderna, fundamentalmente de Gaston Paris, porque, según afirma uno de ellos, John F. Denton, ese concepto "se ha deducido de la poesía lírica y las novelas medievales y estos textos son a menudo difíciles de entender y se prestan a diversas interpretaciones" (pág. 20).

do cantaban fin'amor se referían a la iglesia cátara, la iglesia de amor. Otto Rahn (3) recogió esta idea y la defendió con entusiasmo, hasta llegar a la conclusión de que la mayoría de los trovadores eran herejes y que casi todos los cátaros habían sido trovadores. La tesis era tan excesiva y tenía tan pocas probabilidades de verse justificada que habría quedado relegada sin más, si no se hubiera visto nuevamente expuesta hace unos cuarenta años, con brillantez y erudición, por Denis de Rougemont que afirma: "L'amour passion glorifié par le mythe fut réellement au XIIème siècle, date de son apparition, une religion, dans toute la force de ce terme, et spécialement une hérésie chrétienne historiquement déterminée. D'où l'on pourra deduire que la passion vulgarisée de nos jours par les romans et par le film n'est autre que le reflux et l'invasion anarchique dans nos vies d'une hérésie spiritualiste dont nous avons perdu la clef" (4).

Para demostrar esta identidad entre amor y herejía no se limita a leer los textos, sino que los interpreta: cuando un trovador habla de la muerte es debido a que, de acuerdo con su credo herético, desea arrancarse a la ma

(3) Otto Rahn, "La Croisade contre le Graal". Paris, Stoch, s.f.

(4) Denis de Rougemont, "L'amour et l'Occident". Paris, Plon 1939, pág. 53.

teria creada; si habla del deseo se trata del deseo de recibir el consolament o bautizo cátaro; cuando habla discretamente de su dama utilizando para designarla el senhal o seu dónimo, es porque no quiere revelar el secreto de la secta; si suspira por un beso es que quiere verse admitido en la ceremonia del consolament y recibir el beso de paz, etc. De esta forma son muy pocos los versos y estrofas que no pueden interpretarse a la luz de la herejía. Máxime que aquellos versos oscuros, cuyo sentido permanece oculto aún para los provenzalistas actuales y que caracterizan el trobar clus (5) son para Denis de Rougemont un lenguaje cifrado, un código secreto que permitía comunicarse entre sí a los herejes sin correr riesgos. Lo que dada la difusión y aceptación general de la herejía parece difícil de admitir. Los perfectos o sacerdotes cátaros, predicaban en plazas y castillos seguros de ser bien acogidos y escuchados con respeto. En la época posterior a la Cruzada y con la creación del Tribunal de la Santa Inquisición, esta precaución habría tenido sentido,

(5) El trobar clus, al que los trovadores han aplicado toda una serie de calificativos (ric, sotil, cobert, car, etc.) aparece en la lírica provenzal con Marcabru. El trobar clus se complace en la dificultad y el refinamiento de los conceptos, utiliza un vocabulario ambiguo, y realiza verdaderas acrobacias con la métrica; resulta, a veces, tanto más oscuro y hermético cuanto que algunas palabras y expresiones probablemente comprensibles para los oyentes del siglo XII, han dejado de serlo para nosotros.

pero la poesía lírica provenzal desapareció junto con la herejía.

Según Denis de Rougemont aquellos trovadores que no habían participado en la herejía se habrían limitado, sin saberlo, a cantarla, siguiendo los cánones impuestos por los que sí eran herejes y creyendo cantar el amor. Pero lo cierto es que no tenemos la certeza de que un sólo trovador fuese hereje antes de la época de la decadencia, y para ese momento toda la estructura amorosa de la lírica provenzal estaba ya establecida e incluso petrificada. Tu vieron, eso sí, estrechos contactos con los herejes, fueron sus parientes, amigos y protegidos, pero no tenemos ningún documento que nos permita afirmar que alguno de los trovadores de la primera generación o de la época clásica perteneciese a la secta. El más sospechoso de todos ellos, Peire Cardenal, pese a sus virulentas composiciones anticlericales y sus afirmaciones poco ortodoxas no puede, por ahora, ser considerado hereje por falta de pruebas auténticas. Pero aún en el supuesto de que lo hubiera sido y junto con él unos cuantos más, como veremos más adelante, seguiríamos sin poder afirmar que hubo identidad total entre amor cortés y herejía y seguiríamos sin poder afirmar que el fin amor

cantado por los trovadores nada tenía de humano, sino que era la glorificación, velada y simbólica, de la Iglesia cátara.

Contra esta interpretación se alzan René Nelly y Martín de Riquer. Este último asegura que "En la poesía religiosa provenzal (exceptuando algunos poemas doctrinales que no entran en nuestro campo) no se aprecian notas de herejía cátera, contra lo que harían sospechar las grandes convulsiones religiosas del condado de Tolosa en el siglo XIII. La reacción poética ante estos hechos se manifestó en sirventeses contra los franceses, la Inquisición y los clérigos como se advierte en Peire Cardenal, Guilhem Figueira, Bernart Sicart de Marvejols, Pons Capduelh, Guilhem Rainol d'At, Raimon de Tors, Bertran Carbonel, Bertran d'Alamanson, Calega Panza, etc.. Y hay que recordar que anticlericalismo no es irreligiosidad" (6). No niega, sin embargo, el contacto innegable que existió entre trovadores y cáteros y añade a pie de página "que consta la estrecha relación de algunos de entre ellos, con personas de catarismo probado"(7).

(6) M. de Riquer, "Los trovadores, historia literaria y textos". Planeta. Barcelona 1976, pág. 7

(7) Ibid.

En lo que se refiere a Nelli afirma que "un certain nombre de troubadours ont été cathares, d'autres ont été "catharisants" (encore qu'il soit difficile de savoir si leur hostilité à l'Eglise procédait de rancunes politiques, de préoccupations simplement réformistes et anti-cléricales ou de leur appartenance effective au Dualisme albigéois). Mais il ne paraît pas que leurs idées métaphysiques aient eu beaucoup d'influence sur les thèmes généraux de la chanson d'amour" (8). Da a continuación una larga lista de trovadores sospechosos de catarismo, no "todos de poco relieve" como afirma Martín de Riquer (9), sino que entre ellos cita algunos de tanta importancia como Raimon de Miraval, Peire Vidal, Aiméric de Peguilhan, y por supuesto, Peire Cardenal. Pero añade a continuación "leurs idées religieuses n'ont eu, pratiquement, aucun retentissement sur le contenu de la lyrique amoureuse. Rien ne permet, par conséquent, de donner une origine cathare aux thèmes de l'Amour. Si l'amour était hérétique, il formait une hérésie à part, les affinités, parfois profondes, l'espèce d'alliance que l'on devine entre le catharisme et l'Erotique d'oc, s'expli

(8) R. Nelli, "L'Erotique des Troubadours", Coll. 10/18. Paris 1974. Pág. 96, Vol. 2.

(9) M. de Riquer, op. cit. pág. ?

quent moins par une influence doctrinale réciproque que par le fait qu'ils entraient tous deux comme éléments nécessaires et concomitants dans la civilisation occitane du XIIe. siècle" (10).

Estamos también de acuerdo en que hay que descartar la total identidad entre la herejía cátara y el concepto amoroso de los trovadores, pero creemos que habría que explicar las afinidades "parfois profondes" que existen entre dogma herético y fin'amor y ver en qué medida hubo, en efecto, "l'espèce d'alliance que l'on devine entre le catharisme et l'Erotique d'oc". Son muchos los textos que sólo se entienden claramente si se aceptan, de modo previo, los rasgos más generales de la herejía, y el fenómeno mismo de fin'amor, esa extraña relación heterosexual, tan incomprensible hoy para nosotros, si se relaciona con la herejía junto a la que vivió y floreció, resulta no sólo explicable, sino necesario. Es imposible, por otro lado, que coexistan a lo largo de dos siglos un movimiento religioso y un código de relaciones heterosexuales, ambos con una aspiración moral hacia la perfección y aceptados ambos por una misma sociedad, la nobleza del Midi de Francia desde finales del si

(10) R. Nelli, op. cit. pág. 100.

glo XI hasta comienzos del siglo XIII, sin que existan concomitancias entre ellos. La analogía y la alianza que debió existir entre esos dos movimientos, relacionados en tiempo y lugar, es lo que tratamos de establecer en esta tesis.

La relación esencial entre la vida social y la creación literaria está determinada por las categorías que organizan la conciencia empírica de un determinado grupo social, en nuestro caso la nobleza occitana, herética en su mayoría, y el universo creado por el poeta, las canso en las que se expresa un ideal de perfección moral. Ahora bien, la experiencia de un solo individuo es demasiado breve y limitada para poder crear una estructura mental de este tipo. Sólo puede resultar de la actividad conjunta de un grupo de individuos en una situación análoga, es decir de individuos que viven en un cierto período un conjunto de problemas, es forzándose en encontrarles una situación significativa. Por esta razón extenderemos nuestro estudio, no a un trovador, ni siquiera a una generación, sino que abarcaremos y veremos obras de los 150 años en que nació y floreció la lírica cortés, desde el primer trovador, Guillaume de Poitiers, hasta los que padecieron y vivieron la Cruzada, como Peire Cardinal, pasando por la llamada primera generación así como la

generación clásica. Prescindiremos de la biografía de los trovadores pues, como es de todos sabido, son muy pocos aquellos de los que poseemos datos fidedignos y las vida que hasta nosotros han llegado no pasan de ser novelescas interpretaciones escritas, en su mayoría, en el siglo XIV y que se basan en datos sacados de las mismas obras de los trovadores.

El hecho de escribir canciones amorosas debía tener, sin duda, una significación para los trovadores en cuanto individuos, lo mismo que debía tenerla su relación con las gentes de las cortes que frecuentaban. Su propia visión de las relaciones amorosas era también un elemento constitutivo para la redacción de su obra. Pero de hecho, la nobleza meridional tenía una ideología que era su propia respuesta significativa y funcional a una situación histórica. Y a los trovadores, que dependían estrechamente de esa nobleza, se les presentaban toda una serie de problemas prácticos en la creación de una obra estructurada por la visión del mundo que esta nobleza les presentaba como un sistema coherente. De ahí que, aún conociéndolos, sería imposible, e inútil, el explicar sus obras y darles significado relacionándolas simplemente con su biografía y móviles psicológicos.

Recogiendo la afirmación de Jakobson de que "l'histoire littéraire est intimement liée aux autres "series" historiques" (11), creemos que para poder explicar la transformación que sufrió el amor naturalista, o realista, propio de los siglos precedentes, a lo largo del siglo XII, en el fin'amor que condenaba el fag como destructor de ese mismo amor, tendremos que situar el fenómeno en la sociedad feudal, impregnada de herejía cátara y rechazando por lo tanto el acto sexual como máximo pecado, en que tuvo origen.

Ya Alfred Pillet, provenzalista de la Universidad de Koenisberg, en un discurso pronunciado el 18 de Julio de 1927, en el seno de la Zonigsberger Gelehrte Gesellschaft, expresaba la necesidad de que se tuviera en cuenta "plus qu'on n'avait fait précédemment, les conditions sociales qui permirent l'éclosion de cette poésie nouvelle" (12). Insiste en el hecho de que la poesía de los trovadores no puede explicarse como un milagro surgido en el cuadro de la época, sino que debe explicarse como la colaboración y coincidencia en el tiempo de toda una serie de factores. Concluye di-

(11) R. Jakobson, "Essais de linguistique générale" Les Edit. de Minuit. Paris 1963, pág. 8.

(12) Publicado en "Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaft. Klasse" 5º año, p1928, nº4.

ciendo que son necesarias "de nouvelles recherches sur le milieu dans lequel se développe la poésie provençale" (13).

También pide Jeanroy "une investigation plus approfondie du milieu social où évoluent les plus anciens troubadours" (14) y añade: "L'art des troubadours, poétique et musical, est né en somme-je crois que ce point n'a pas besoin d'une longue démonstration-d'une étroite collaboration entre un public de grands seigneurs animé de goûts littéraires et une classe de professionnels doués d'un esprit assez souple et inventif pour avoir su s'adapter à ces goûts" (15) y cita a este propósito la famosa epístola que Guiraut Riquer dirigió al rey de Castilla en 1274 en la que dice que la juglaría fue invento de unos hombres provistos de sentido y saber para divertir y honrar a la nobleza. El verdadero problema, dice Jeanroy "consiste à expliquer non comment cet art naquit, mais pourquoi il fut ce que nous le voyons être. Ce qui reste incompréhensible c'est cette explosion d'esprit païen dans un pays et un siècle profondément christianisés, de déficit audacieusement jeté à toutes les lois morales et sociales dans

(13) Ibid.

(14) Alfred Jeanroy, "Poésie lyrique des troubadours" Paris-Toulouse 1934, Vol. I, pag. 88.

(15) Ibid., pag. 94.

une société si rigoureusement disciplinée et hierarchisée. Il est également impossible de voir dans ces chansons d'amour qui forment les trois quarts de la poésie provençale un pur assemblage de formules vides de sens.... Quant à voir dans ces protestations si ardentes une simple formule de respectueux hommage dont nul n'était dupe, dans ces prières une "fiction poétique" dans ces prétendues espérances un vain songe, comme la proposé M. Wechssler n'est guère plus vraisemblable... un genre poétique ne correspondant, n'ayant ja mais correspondu à aucune réalité serait un phénomène inouï, unique dans l'histoire des littératures" (16).

Resulta, en efecto, difícil creer que un "pur assemblage de formules vides de sens" haya tenido, durante siglos, una tal difusión. Es igualmente difícil admitir que un género poético no corresponda "à aucune réalité" ya que, el artista puede exagerar lo que de típico hay en la realidad que representa, pero casi siempre traspone, sin embargo, esa realidad. Del mismo modo, resulta casi inadmisibile que "un pays et un siècle si profondément christianisés" se entregasen a esa explosión de "paganismo".

(16) Ibid., pág. 94.

Cabe la interpretación, y así se ha hecho, de aceptar la poesía trovadoresca como resultado de la tensión entre la baja y la alta nobleza. Todo el sistema de cortesía habría sido una creación de la baja nobleza, que ofrecía así una alternativa al ideal militar de los siglos precedentes. Este ideal común habría borrado la diferencia entre las dos clases, lo que habría sido una victoria de la clase inferior (17).

En este supuesto y como lo indica M. Bogin "en dépit de l'adoration apparente dont jouissaient les dames, les troubadours ne faisaient-ils la cour aux femmes que pour s'adresser aux hommes. La Dame aurait alors servi d'intermédiaire pour un transfert symbolique de rang entre deux hommes de classes sociales différentes. Et l'amour courtois, avec son imagerie de flirt sexuel, pourrait du même coup apparaître comme une coquetterie de classes" (18). Los trovadores no habrían compuesto sus poemas con esta intención pero "il revint à leur génie particulier d'inventer un langage qui, en profondeur, sût exprimer les aspirations les plus in

(17) E. Köhler, "Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours", *Cahiers de Civilisation Médiévales*, VII, 1964, págs. 27-51.

(18) M^{ed} Bogin, "Les femmes troubadours", Denoël, Paris 1978, pág. 61.

times de leur public. Par des emprunts considérables au vocabulaire de la féodalité, ils enracinèrent l'amour courtois dans une réalité qui, même en Occident, eut prise sur l'imagination de leurs auditeurs. Et l'exploitation systématique de l'ambiguïté et de la multiplicité des significations fit de leur poésie le véhicule de nombreux messages. Ainsi le séxuel exprimait le social, et le social, le sexuel. Et dans cette poésie d'amour courtois, la hiérarchie statique de la féodalité, bousculée et métamorphosée, devint l'expression d'un monde de mutation et de transformation.... Dans le cadre de culte de la femme, c'est tout un ensemble de valeurs nouvelles qui postulait à l'existence. Les troubadours suggérèrent à leur public une intuition de l'égalité et de la liberté, qui faisait défaut au Moyen Age" (19).

Esta interpretación, apasionante, no explica, sin embargo, ciertas características del fin'amor, aunque sí explica el ideal de cortesía. Pero no hay que confundir el fin'amor, estructura independiente dentro del ideal de cortesía, y que sólo concierne a la relación entre la dama y su amante, con este ideal que convenía igualmente a todos los caballeros cristianos.

(19) Ibid.

La palabra "cortés" tiene un significado moral y un significado social. El primer sentido es el que se adapta a la cortezia de los trovadores. Cuando éstos hablan de cortezia, ésta está casi siempre en función de una preocupación moral o de una emoción estética. Está estrechamente unida al concepto que los trovadores tienen del amor, pero no se confunde con ella. La cortezia de los trovadores significa un conjunto de cualidades y virtudes. Su opuesto, vilania, simboliza un cierto número de vicios y defectos.

En su sentido social la cortesía indica el carácter aristocrático de una clase, pero para los trovadores la fuente de la cortesía no es una ideología de clase, ni tampoco una cualidad exclusiva de los caballeros y nobles. El amante verdadero también posee cortezia, sea cual fuere su origen social.

El que observa las reglas de fin'amor es necesariamente cortés. En efecto, no se puede ser cortés, es decir tener un alma noble y generosa si no se es capaz de amar como lo afirma Bernard de Ventadour:

greu er pros ni cortes

qui ab amor no.s sap tener (20)

(20) Bernard de Ventadour, Ab joi mou lo vers e.l comens, edic. Moshé Lazar, pag. 68. Trad.: "difícilmente será hombre de pro ni cortés, quien no sepa atenerse al amor".

y lo mismo asegura Cercamon:

Cercamon ditz: greu er cortes
hom qui d'amor desesper(21).

La cortezia es uno de los elementos de un conjunto de valores morales que tiene su origen en el amor, como lo son largeza, franqueza, humilitatz etc., y así lo afirma Gaucelm Faidit:

Tug cilh que amon valor
devon saber que d'amor
mou larguez'e guais solatz,
franchez'et humilitatz,
pretz d'amor, servis d'onor
gen teners, joi, cortezia (22).

Moshé Lazar señala con acierto que "la courtoisie n'est pas l'amour courtois. Elle a pu s'enrichir à son con-

(21) Cercamon, Quant l'aura doussa s'amarzis, edic. Jeanroy, pag. 4. Trad.: "Cercamon dice: difícilmente será cortes quien desespere de amor".

(22) Gaucelm Faidit, , edic. M. de Eiquer, pag. . Trad.: "Todos los que aman el valor, deben saber que amor mueve largueza, alegre solaz, franqueza y humildad, honra de amor, servicio de honor, nobles maneras, gozo y cortesía".

tact, réfor^{ce}cer certains principes moraux et esthétiques, mais il n'est guère exact de dire qu'elle soit la forme organisée et codifiée de l'amour courtois" (23). Para los trovadores eran cosas bien distintas la cortesía y el amor. La corteza se refería al arte de vivir en sociedad, a la elegancia y amabilidad de los que convivían en la corte, mientras que el fin'amor era la exaltación de un sentimiento amoroso basado en una elección, en el cauzimen, y en la aceptación voluntaria de una ética que transformaba totalmente al ser que lo sentía. El buen amante poseía, como resultado de fin'amor, todos los méritos de la cortesía, pero se podía ser cortés sin ser por ello digno de fin'amor. Esta confusión entre sentimiento y maneras se produjo en el "De amore" de Andrés el Capellán, pero nunca en los trovadores para los que la corteza era una virtud del buen amante. La cortesía resume una actitud individual y social. Corresponde al conjunto de valores y comportamiento que caracterizaban a la nobleza y al caballero de la Alta Edad Media. De tratarse de una ética, en ningún caso podía entrar en conflicto con la religión cristiana en lo que concernía a las relaciones entre los sexos. No ocurre lo mismo en

(23) Moshé Lazar, "Amour courtois et fin'amors", Klincksieck, Paris 1964, pág. 22.

lo referente al fin'amor, como muy bien lo ha señalado el padre Denomy (24). El ideal amoroso de la lírica provenzal se reivindica como una ética, pero desde el punto de vista de la Iglesia esta ética no es tal, sino que se trata de un ideal amoroso, si no inmoral, en todo caso amoral.

Si la obra literaria es, como creemos, un hecho social, un mundo simbólico creado con el fin de interesar a los demás, estableciendo así un vínculo, al estudiar la lírica provenzal tendremos que tener en cuenta, como muy bien dice M. de Riquer "que los trovadores de los siglos XII y XIII, componen sus canciones insertos en unos límites sociales y espirituales, de los que no intentan ni pueden salirse, propios de su época y de su ambiente" (25). Ahora bien, resulta que la historia de los siglos XII y XIII del Mediodía de Francia está determinada por una corriente religiosa, herética, que no sólo determina su manera de ser, sino que fue, además, causa de la desaparición cultural y política de esa región.

(24) Alexander J. Denomy, "Courtly love and courtliness", *Speculum* XXVIII, 1953, págs. 46-63.

(25) Martin de Riquer, "Los trovadores, historia literaria y textos", Planeta, Barcelona 1975. pág. 77.

La herejía cátara aparece en el Midi a finales del siglo XI, florece con fuerza inaudita a lo largo del siglo XII y es, finalmente, aniquilada a mediados del siglo XIII. La gran poesía de los trovadores aparece en el momento de la difusión de la herejía, alcanza su punto culminante en el mismo período que esta última y con ella desaparece. Es evidente que no hubo identidad entre ellas, como lo pretenden O. Rahn y D. de Rougemont, pero creemos que forzosamente tuvo que haber una relación y por consiguiente una influencia entre ambas contrariamente a lo que pretenden los provenzalistas. Esa influencia y relación es lo que intentaremos establecer en este trabajo.

Trataremos de definir, en primer lugar, en qué consistió y cuáles fueron las características del fin'amor y del joï en él implícito, que los trovadores cantaron a lo largo de casi dos siglos, ese fin'amor que fue unánimemente aceptado por la nobleza meridional, incluso por los gilos.

II. El concepto de fin'amor

2.1 Fin'amor

2.2 Joy

2.3 El amor realista

2.4 El servicio amoroso

2.5 Sensualidad de fin'amor: despolhar y assag

2.1 EL FIN'AMOR.-

La concepción de fin'amor (1) se impuso y se extendió rápidamente por todo el Midi, pese a que parecía oponerse, y de hecho se oponía, a la moral cristiana del matrimonio como lo afirma Bloch: "Moins encore, quoi qu'on en ait dit parfois, était-il, ce code amoureux, tributaire de la pensée religieuse... on devra même reconnaître qu'il était directement contraire, sans d'ailleurs que ses tenants aient eu vraisemblablement une bien claire conscience de cette antithèse. Ne faisait-il point de l'amour des créatures presque une de ses premières vertus, assurément la joie par excellence? Surtout, alors même qu'il renonçait au plaisir physique ne sublimait-il point, jusqu'à prétendre en remplir l'existence, un élan du coeur né, en son principe, de ces appétits

(1) Son muchos los autores que hablan de fin'amors, con -s. Amor en provenzal toma, en efecto una -s, pero únicamente en el caso sujeto de singular, siguiendo una forma del latín vulgar reconstruida sobre el caso régimen, a la que se añade s. Amórs, acentuada en la última sílaba, no se corresponde al latín "amor", sino a una forma "amoris", construida sobre el caso régimen (del mismo modo que flors proviene no de "flos" sino de "floris").

charnels dont le christianisme n'admet la légimité que pour les brider par le mariage -profondément dédaigné par l'amour courtois-, pour leur assigner comme justification la propagation de l'espèce, pour les cantonner enfin, de toute façon, dans un registre secondaire de l'expérience moral" (2). Sus consecuencias llegaron hasta el romanticismo, pasando por Dante y Petrarca. Pensemos en las relaciones de Goethe con Mme. de Stein, en la actitud de Baudelaire frente a Mme. de Sabatier. El lirismo cortés acabará junto con la civilización que le dió vida, pero no así los fenómenos psicológicos que engendró y que perdurarán hasta casi nuestros días (3).

No hay que confundir, sin embargo, el fin'amor con el amor cortés, como lo hacen numerosos autores, entre

(2) Marc Bloch, "La société féodale, la formation des liens de dépendence, les classes et le gouvernement des hommes" Albin Michel, Paris 1968, pág. 157.

(3) Véase el siguiente comentario, o consejo, de E. Kant: "L'ajournement de la jouissance, qui te fait parcimonieusement dépenser le bien de ton sentiment vital, te rend réellement plus riche, même quand, à la fin de ta vie, tu auras renoncé en majeure partie à la réalisation de ce sentiment vital". "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", in: Wilttelm Kellerman, "L'amour vénération". Toulouse 1968, pág. 385.

ellos el mismo M. Bloch que acabamos de citar. Moshé Lazar, siguiendo a J. Frappier (4) establece la distinción entre fin'amor y amor cortés en los siguientes términos: "l'expression "amour courtois" est impropre pour qualifier l'idéologie amoureuse qui s'épanouit au XIIème siècle dans une grande diversité d'oeuvres littéraires, et est trop étroite pour pouvoir contenir à la fois l'amour exalté par les troubadours et l'amour prôné par un Chrétien de Troyes ou par les trouvères. Si l'amour courtois est un art d'aimer, une certaine manière de vivre et de chanter l'expérience amoureuse, il n'est pas le même pour les poètes du Midi, pour Marie de France ou pour Chrétien de Troyes. Et à plus forte raison n'est-il pas le même pour les poètes du XIIème siècle qui colorent les thèmes amoureux d'un vernis de religiosité et dont le point de départ est la morale chrétienne. Aussi, parler comme on l'a fait, de l'Amour Courtois au Moyen Age, sans distinction de milieu et d'époque, revient à qualifier d'un même nom des conceptions d'amour radicalement opposées les unes aux autres, tant par leur essence que par leur portée" (5). En efecto, el fin'amor de los trovadores, enemigo declarado del matrimonio,

(4) Jean Frappier, "Amour courtois et Table ronde" Librairie Droz, Genève 1973.

(5) Moshé Lazar, "Amour courtois et fin'amors" Klincksieck. Paris 1964, pag. 23.

no puede equipararse con el amor conyugal y cortés de Chrétien de Troyes, del mismo modo que el amor pasión, enriquecido con algunos elementos del fin'amor, de Tristan e Isolde, vivido como una fatalidad, tampoco es igual al amor libremente elegido, por chautzimen, de los trovadores. Se trata de conceptos diferentes que no poseen un denominador común ni pueden reducirse a una misma fórmula. Del mismo modo que, por razones de método y claridad, conviene distinguir entre cortezia y fin'amors también conviene hacerlo entre fin'amor y amor cortés.

Para los trovadores clásicos el verdadero amor, el fin'amor, al que también llamaron bon'amor y amor valens, tenía que ser necesariamente casto, en oposición al mal amor o fals'amor (6). El primero es noble, espiritual y duradero,

(6) Ya en el siglo XIII el opuesto de fin'amor será la dru-daria, derivado de drut, que en un principio era el equivalente de "amador". Un caballero que suspirase por una dama se autodenominaba su drut, del mismo modo que en el francés del norte se llamaba a los vasallos fieles al señor "drutz" (en el "Roman de Renard"). A partir de la segunda generación de trovadores adquirió ya una significación peyorativa y el drut vino a significar el amante carnal. Según Briffault, en el antiguo léxico celta la palabra "druth" significaba puta, "Les troubadours et le sentiment romanesque", Slatkine Reprints, Gêneve 1974, págs. 109-110. Con este sentido lo da también Dante: "traide e la puttana che rispose al drudo suo". Ibid.

el segundo es carnal, común y vulgar y según Bernard de Ventadour de amor sólo tiene el nombre:

c'amors no.n pot dechazer,
si non es amors comunaus,
aisse non es amors, aitaus
no.n a mas lo nom e.l parven (7).

Marcabru fué el que estableció con mayor claridad la distinción entre el fin'amor y el fals'amor, lo que no es de sorprender dado el carácter moralizante de este poeta. El fals'amor, al que también llama amar con un juego de palabras entre amor y amargo, es el producto de la concupiscencia y es causa de toda clase de males: degrada a quien lo siente, por él aumenta la venalidad y se consume el adulterio. Marcabru censura a aquellos trovadores que con menos juicio que un niño, ab sen d'enfan, se atreven a ponerlo en el mismo plano que fin'amor porque el que se complace en amar contra sí mismo hace la guerra:

metan en un engansa
Fals'amor encontra fina,

(7) M. Lazar, op. cit., pág. 72. Trad.: "El amor no puede sucumbir a la tentación, a no ser que sea amor común, pero entonces no es amor y de tal no tiene más que el nombre y la apariencia".

qu'ieu dic que d'amar s'aizina
abs si mezesme guerreia (8).

Fin'amor es capaz de curar aquel a quien se ama,
pero el amar lo conduce a su pérdida:

Bon amors porta meizina
per garir son compaigne,
amars lo sieu disciplina
e.l met en perdicio (9).

Bernard de Ventadour pedía incluso a Dios que los
amantes carnales, los faus amador, llevasen, junto con los
traidores y correveidiles, cuernos en la frente para distin
guirlos de los fin amador:

Ai Deus, car se fosson trian
d'entre.ls faus li fin amador

(8) Ibid. pág. 79. trad.: "Se engañan los que equiparan el
falso amor con el fino, porque yo digo que el que se
complace en el mal amor a sí mismo hace la guerra".

(9) Ibid. Trad.: "Buen amor lleva medicina para curar al
compañero, mal amor al suyo castiga y lo lleva a la
perdición".

e.lh lauzenger e.lh trichador
portesson corns el fron denan (10).

Marcabru llega aún más lejos en su condena de fals amor, pues llega a censurarlo, con su crudo lenguaje, incluso en los maridos:

Moilleratz, ab sen de cabri
atal paratz lo coissi
don lo cons esdeven laire (11)

Cercamon equipara al marido con el amante carnal, acusando los, junto con la mujer de participar en el mismo pecado, el pechat comunau y opina que estos fals amador se verán condenados en el fuego eterno:

Fals amador, al meu semblan
vostr'er lo danz e no.n pueis mai;
de gran folor es acordan
can l'us l'autre gali'e trai;

-
- (10) Bernard de Ventadour, Non es meravigha s'eu chan, edic. Lazar, pág. 60. Trad.: "Ay Señor, si pudiesen cribarse los buenos amadores de entre los falsos y que llevasen, con los correveidiles y traidores, cuernos en la frente".
- (11) Marcabru, Dirai vos en mon lati, edic. Riquer, pág. 189. Trad.: "Casados, con instinto de cabrito, de tal forma preparais la alhomada, que los c... se vuelven ladrones".

e pos vos o aves enques,
drut, moiller et marit, tug tres,
sias del pechat comunau (12).

Según Marcabru, para transformar este mal amor, origen de tantos males, en algo tan dulce como el canto de la lira basta con troncatz la coa pero el que así no lo hace y se acopla en fals'amor con el mismo diablo tiene comercio, pren barata, pero de ello no se apercibe hasta que es demasiado tarde:

doussa.us er com chans de lera
si sol la coa.l troncatz.
Ab diables pren barata
qui fals'Amor acoata;
no.il cal c'autra verga.l bata;

-
- (12) Cercamon, Ab lo pascor m'es bel qu'eu chan, edic. Jean roy, pág. 12. Trad.: "Falsos: amadores, para vosotros será el daño, a mi parecer, y yo no puedo evitarlo; en gran locura participáis, pues el uno al otro engañáis y traicionáis; y como lo habeis querido, amante, mujer y marido, los tres, participaréis en el mismo pecado".

-Escoutatz!-

plus non sent que cel qui.s grata
tro que s'es vius escorjatz (13).

Fin'amor, en cambio, es fuente de gozo y nunca traiciona a quien lo obedece:

qu'anc bon'amors non galiet ni trais
anz dona joi al arditz amoros (14).

Es "fuente de bondad" y por él "el mundo se ilumina" (15).
Este amor no engaña nunca. Marcabru protesta contra los que dicen que amors engan'e trahina y pretende que, por el con-

-
- (13) Marcabru, Dirai vos senes duptansa, edic. Riquer, pág. 185. Trad.: "dulçe os sera como el canto de la lira si solamente le cortáis la cola./ Con el mismo diable se entiende el que se une en falso amor; no necesita que le peguen con otra verga, ¡Escuchad!, pues menos se en tera que el que se rasca hasta dejarse en carne viva".
- (14) Marcabru, Dirai vos en mi lati, Trad.: "Que este buen amor no engaña ni traiciona, sino que da alegría al ar diente enamorado".
- (15) Esta identificación del amor con la bondad suprema, así como su poder de defender y curar, permite a Guido Errante un paralelismo, bastante acertado a nuestro juicio, con el texto litúrgico de la misa de Sábado Santo "Qui illuminasti omnem mundum". Con lo que ya no estamos de acuerdo es con su conclusión de que, para Marcabru, fin'amor sería el equivalente de la "cárita:" cristiana. Ver sobre este punto Guido Errante "Marcabru e le fonti sacre dell'Antica lirica romanza". Florencia 1948 y la crítica de R. Nelli "L'Erotique des Troubadours" Paris 1974, vol. I, págs. 301-327, y el último capítulo de esta tesis.

trario, nunca om non a engan ni reprim, fórmula que repite más o menos Jaufré Rudel cuando afirma que el fin'amor nunca ha engañado a nadie: qu'anc fin'amors home non trays.

A partir de 1150 fin'amor se presenta ya como un sistema coherente, es fuente de joy y de perfección moral, pero exige determinados sacrificios. La más apreciada de sus virtudes es la continencia, hasta el punto de que el objeto real llegaba a desaparecer dejando en su lugar una especie de exaltación mística. Martín de Riquer, que sigue a M. Lazar y es por tanto defensor del faich o fag, nos asegura sin embargo que el poeta podía declararse enamorado de su dama sin haberla visto nunca y que "ello era tan sabido que casi se convirtió en tema de cortesía" (16). La verdad es que en la poesía lírica provenzal, salvo en el caso de Jaufré Rudel enamorado de la dama londanha, no existen casos de amor a distancia (17), pero sí parece que la única

(16) Martín de Riquer, "Los trovadores: Historia literaria y textos" Planeta, Barcelona 1975, pág. 91.

(17) Aunque si lo fué en la poesía árabe como lo señala Ibn Hazm de Córdoba: "otro de los peregrinos orígenes de la pasión es que nazca el amor por la simple pintura del amado, sin haberlo visto jamás. Por este camino se puede llegar incluso a los últimos grados del amor; a que se crucen mensajes y cartas; a sufrir tristezas, desabrimientos e insomnios, y todo sin haber contemplado nunca a quien se ama". Ibn Hazm de Córdoba, "El collar de la paloma" trad. de E. García Gómez, Madrid 1952, pág. 97.

finalidad perseguida es el amor en sí mismo, con toda su carga de sensualidad, pero excluyendo el hecho carnal. El amor considerado como una vía de perfección, a través del cual el amante aspiraba a una mayor elevación moral y al que sacrificaba, en nombre de esa elevación moral, la realización de sus deseos.

Para Moshé Lazar lo determinante en la lírica amorosa provenzal no es el deseo de perfección del amante, sino el deseo de posesión y si el trovador insiste en que el amor transforma a quien lo siente haciéndolo más noble y cortés, eso se debe únicamente a que "pour justifier la légitimité de l'amour adultère, il n'y avait d'autre solution que de le présenter comme un amour ennoblissant, spirituellement enrichissant, échu uniquement aux âmes nobles et courtoises" (18). Pese a esto admite que "la fin'amors impose à l'amant une souffrance quotidienne. Le mal d'amour n'est pas simplement subi avec résignation par le troubadour, mais le plus souvent accepté avec joie comme une bénédiction divine. C'est un mal nécessaire, purifiant, et inséparable du véritable amour. Celui-ci est toujours insa-

(18) M. Lazar, "Amour Courtois et fin'amors dans la littérature du XIIème siècle". Klincksieck, Paris 1964, pág. 61.

tisfait (19), remis en question" (20). Afirma que para des cubrir los verdaderos deseos de los trovadores tenemos que interpretar "les expressions voilées et hermétiques qui en sont les indices" (21) y más adelante "le troubadour n'exprime pas toujours ses désirs charnels à voix haute et d'une manière transparente, mais s'abrite derrière des périphrases, derrière des métaphores voilées et un style hermétique. Ainsi, bien des associations d'images, qui pourraient passer par des formules usées, sont en réalité l'expression d'un brûlant désir de la possession physique"(22). No vemos porqué hemos de suponer que las metáforas son veladas cuando resultan meridianas ni porqué hemos de suponer un sentido hermético a lo que se puede interpretar literalmente. Creemos por el contrario, que la tarea del investigador es permanecer lo más cerca posible del texto, no interpretarlo sino traducirlo. Los trovadores afirman de modo explícito, una y otra vez, sus deseos. El código de fin'amor permitía toda clase de goces corporales: recibir un beso de la dama, acariciarla, contemplarla desnuda, etc. y eso piden

(19) El subrayado es nuestro.

(20) Op. cit., pág. 74.

(21) Ibid., pág. 67.

(22) Ibid., pág. 68.

los trovadores, pero están casi unánimemente de acuerdo en afirmar que la posesión destruye el buen amor. Esta sólo se realiza en sueños y sólo encontramos esta experiencia onírica en dos trovadores (23): Jaufré Rudel que cuenta la felicidad que experimentó en sueños en Quan lo rossinhols el folhos (24) y Arnaut de Marueilh que nos dice que prefiere el sueño a la vigilia, pues en el primero puede poseer a su dama sin considerarlo una traición en Domna, genser que no sai dir (25).

Bien es cierto que contamos con algunos trovadores que van a permanecer fieles al amor realista, pero se trata siempre de lo que podríamos llamar trovadores-guerreros o nobles y la lista es bastante corta: Raimond de Mira

(23) Estos dos poetas, junto con Guillaume de Poitiers, son los únicos ejemplos válidos que cita M. Lazar en apoyo de su tesis, porque cuando cita a Bernard de Ventadour ocurre que rechaza una lectura generalmente admitida para proponer otra, incorrecta a todas luces, pero que apoya aquello que quiere demostrar. Así, por ejemplo, se niega a admitir la lectura de K. Appel y de M. de Riquer para los siguientes versos de Bernard de Ventadour: cant er velha, deman/ que m'aya bo talan. Trad.: "mañana, cuando sea vieja, que me mire con buen talante" y propone: cant er velha, .m deman/ que l'aya bon talan, introduciendo esa inexplicable contracción (.m) y traduciendo: "quand elle sera vieille, qu'elle m'im plore de la désirer". Op. cit., pág. 109.

(24) Edic. Jeanroy, pág. 1

(25) Edic. Riquer, pág. 662.

val, Bertrand de Born y Bertrand d'Alamon van a cantar al amor, como lo hiciera en una primera etapa Guillaume de Poitiers, de una forma casi diríamos libertina. Bertrand de Born fue el más atrevido de todos ellos, si exceptuamos las primeras composiciones del primer trovador, pero también fue el único trovador que cantó y ensalzó, espléndidamente, las crueldades de la guerra, que fue, según su biografía, no sólo su principal preocupación literaria sino la única razón de su vida. No en vano lo situó Dante en el Infierno, llevando su cabeza en la mano, a modo de linterna, por haber suscitado el odio y la lucha entre el padre y el hijo.

Lo mismo que Moshé Lazar, sostiene Martín de Riquer que "el amor cortés o fin'amors aspiraba a un fin muy concreto y determinado: el "fach". Creemos más bien junto con Ch. Fauriel, A. Jeanroy, J. Anglade, Stronski, P. Belperron, R. Nelli y tantos otros autores que "s'il est un conseil à donner à quiconque se met à lire les chansons des troubadours, c'est certainement le suivant: "ne cherchez pas de femme". Il est grand temps d'abandonner les idées fantasmatiques sur le rôle de "l'amour libre" ou des "cultes amoureux", plus ou moins idéalistes, dans la société méridionale à l'époque des troubadours... Le simple bon sens y avait

à peu près la même place qu'à tout autre époque et une poésie qui aurait eu de pareils dessous n'aurait pas été protégée ni même tolérée... C'est la conception même de l'amour gratuit qui est primaire et qui introduit dans cette poésie des sentiments pour la femme d'un autre, parce que la gratuité de cet amour ressort mieux dans ces circonstances. Ce n'est pas un amour adultère que voudrait glorifier cette poésie. Au contraire, le fait que la femme soit mariée est une sorte d'entrave morale, limitant dès l'abord les possibilités de l'amour" (26).

Por otro lado resulta difícil de aceptar que, durante casi 200 años, los maridos aceptasen la extraña situación que supondría la no gratuidad de fin'amor. Máxime, si tenemos en cuenta que, en la mayoría de los casos, era el marido el que protegía, pagaba y alimentaba al trovador que se declaraba enamorado de la dama.

Peire Vidal insiste en la gratuidad de este amor en la tenso que sostiene con Blacatz. Este último considera que la moderación de Peire Vidal es excesiva: "en lo que a mí se refiere", asegura, "después de haber servido todos los días a mi dama me agrada que me conceda la recompensa y a vos de

(26) L. Sptizer, "Essais de stylistique", Gallimard, Paris 1973, págs. 102-103.

jo la larga espera, lo lonc atendamen, sin gozo, que yo quie
ro la recompensa, la jauzimens; a lo que Peire Vidal le res-
ponde:

Blacatz, no sui ges d'aital faisso,
com vos autres, a cui d'amor no cal;
gran jornada volh far per bon ostal
ne lonc servir per recebre gen do (27)

El fin'amor que se preocupa de serlo, rechaza la
inspiración realista y prefiere recorrer un largo camino pa-
ra, al final, recibir un noble don. La inmensa mayoría de
los trovadores se mantendrá dentro de los límites de esta
concepción amorosa, relativamente casta, y fuente del joy.

Por este buen amor habrá de esperar e sofrir y
él doblará, a cambio, todas las virtudes, mérito, alegría
y todo cuanto es:

Aquest'amor no pot hom tan servir
que mil aitans no.n doble.l gazaros:
que Pretz e Joys e tot quant es, e mays,

(27) Peire Vidal, Tenson, edic. Anglade, pág. 148. Trad.:
"yo, no soy de ese modo, como vosotros, que no os preo-
cupáis del amor; quiero hacer gran jornada para tener
un buen hostal y servir largamente para obtener noble
don".

n'auran aisselh qu'en seran poderos;
qu'anc non passet covinens ni.ls enfrays;
mas per semblan greus er a conquerir.

Per lieys deu hom esperar e sofrir,
tant es sos pretz valens e cabals,
qu'anc non ac suenh dels amadors savays,
de ric escars ni de paubr'ergulhos;
qu'en plus de nil no.n a dos tan verays
que fin'amors los deba obezir (28).

-
- (28) Cercamon, Puois nostre temps comens'a brunezir, edic. Jeanroy, pag. 14. Trad.: "Ningun hombre podrá servir tanto a este amor, que mil veces no le doble el galardón: que prez y gozo y todo cuanto es, y más, tendrán aquéllos que por él serán poderosos; que nunca faltó a ningún convenio ni lo rompió; pero difícil parecerá su conquista.

Por él hay que esperar y sufrir, tan noble y cabal es su mérito, que nunca se preocupó de los amantes perfidos, ni de los ricos mezquinos, ni de los pobres orgullosos; entre más de mil no hay dos tan veraces como para que amor los deba obedecer".

2.2 JOY. -

En toda la literatura medieval francesa hay una alabanza unánime para la alegría: poetas, novelistas y moralistas la exaltan y condenan a los individuos, o pueblos, que carecen de esa cualidad. Ya en la "Chanson de Roland", si bien no se considera aún que la alegría sea una virtud, sí se dice que su ausencia es un signo de barbarie: "En avant chevauche un Sarassin. Il n'y a pas plus félon dans sa troupe... Il est aussi noir que poix fondue, mieux que tout l'or de Galice il aime le meurtre et la trahison. Jamais nul ne le vit jouer ni rire" (29). Robert de Blois, en la dedicatoria de su libro "Enseignement des Princes" hace el siguiente elogio de su protector: "ainz est toz jors joians et liez" (30). Philippe de Novare propone, entre otros, el siguiente consejo a los jóvenes: "Jeune homme doit être gai et mener joyeuse vie... Il ne convient

(29) "Chanson de Roland". CXIII.

(30) Robert de Blois, "Enseignement des Princes", vers. 232.

pas à jeune homme qu'il soit morne et pensif" (31) y en la "Bible au seigneur de Berzé" nos encontramos con que al evocar con nostalgia los felices tiempos pasados, éstos tienen como cualidad principal la alegría: "c'etait l'usage au temps jadis que le siècle fut joli et plein de joie... Rire, chanter, tournoyer... Ceux d'autrefois ne se privaient pas pour cela du Paradis, car coléreux, morne et pensif, peut-on bien perdre paradis, et plein de joie et envoisié, pourvu qu'on se garde d'autre péché, le peut on bien conquérir aussi" (32).

Pero esa alegría, tenida en tal alta estima, no tiene prácticamente relación alguna con el joy, o joi, de los trovadores, que reservaban para este sentimiento risueño el nombre de gaug. Guiraud Riquier, para expresar su alegría, dice a una pastora:

Toza, mos gaugz se comensa
quar selh per qui etz auzida
chantan suy ieu ses duptanza (33).

(31) Philippe de Novare, "Les quatres âges de l'homme", II, 643.

(32) "Bible au seigneur de Berzé", vers. 79-127.

(33) Guiraud Riquier, L'autrier trobei la pastora, edic. Riquier, pág. 1628. Trad.: "Toza, ahora comienza mi alegría, porque aquel por quien sois oída en los cantares, soy yo sin duda".

y Bertran de Born resume así la alegría y el dolor de una batalla:

Et arage veirem anar destriers
e per costatz e per piechz manta lanza
e gaug e plor e dol et alegranza (34).

El gaug puede ser sentido por los animales, como el ruiseñor de Peire de Alvernha que s'en vai... ab gaug (35) e incluso por personas deshonestas y malvadas, lo que es imposible con el joy. El mismo Peire de Alvernha, hablando de los hipócritas que se alegraban de la muerte del emperador Alfonso VII el Batallador nos dice:

per l'emperador me dol
c'a moutas gens fai fraitura
tals en plora que n'a gaug (36).

-
- (34) Bertran de Born, Miez sirventes vueilh far, edic. Riquer, pág. 734. Trad.: "Y perdidos veremos andar a los caballos, y muchas lanzas por los pechos y los costados, y gozo y llanto, dolor y alegría.
- (35) Peire de Alvernha, Rossinhol en son repaire, edic. Riquer, pág. 316.
- (36) Peire de Alvernha, Bel m'es quan la roza floris, ibid. pág. 321. Trad.: "Por el emperador me duelo, que a muchas gentes produce quebranto (su muerte), pero alguno lo llora y (en realidad) siente alegría".

El joy expresa algo totalmente distinto al gaug. La palabra joy aparece con gran frecuencia en todos los trovadores, desde Guillermo de Poitiers hasta Guiraud Riquier; se encuentra en casi todas las canço y no es raro encontrarlo varias veces en una misma estrofa. Según Anglade y Wartburg se trata probablemente de una forma pictavina, de la Saintonge, proveniente de una forma latina "gaudium". Charles Champroux ha defendido (37) otra etimología según la cual joi provendría del latín "joculum" derivada de "jocus", juego. El plural "jocula" habría dado "joia" que tomó el valor de premio, recompensa, regalo. Según Champroux este "joia" cruzándose con el francés "joie" (pronunciado en la edad media "joye") habría dado al joy provenzal su significado. Nos inclinamos a pensar que la etimología propuesta por Anglade y por Wartburg es la correcta, ya que en el Poitou se produce palatización de g- seguida de "a" y la -d- intervocálica desaparece casi siempre, con lo que no habría ninguna dificultad para que "gaudium" terminara en la forma de joi. Son, además, muchos los términos pictavinos utilizados por los trovadores, y no debemos olvidar que el primero de ellos, y en el que por primera vez aparece el término de joi, es precisamente Guillermo de Poitiers.

(37) C. Champroux, "La joie civilisatrice chez les troubadours", dans Table Ronde I. XCVII, Janvier 1956, pags. 64-69.

En lo que se refiere a su significado hay que establecer que joy es ante todo un sentimiento amoroso. Henri Davenson lo define en los siguientes términos: "Cette notion de joy a particulièrement intrigué les exégètes: qu'est au juste cette joie? D'où vient-elle? Transfiguration de la joie grossière sensuelle, celle par exemple des fêtes paysannes de Mai? Il est bien vrai qu'elle implique une résonance cosmique: La Joie d'amour répond en quelque sorte au rythme souverain qui anime les fleurs du verger, les ruisseaux et les sources, et le vol de l'alouette au printemps. Mais c'est essentiellement un état de l'âme humaine: on y a vu aussi une sorte de transposition profane de la théologie augustinienne de la grâce; la Joie serait à l'amour ce que la Grâce est à la charité surnaturelle. Disons en termes savants que le joy est un "habitus" principe d'actes méritoires" (38). El padre Denomy ve en el joy, como lo indica Davenson, una trasposición en el orden natural de la Gracia, porque, nos dice, este representa un movimiento, una actividad del alma amante, una fuente de renovación espiritual: "para emplear el lenguaje de los últimos escolásticos, se podría decir que el joy es al amor cortés en el orden natural lo que la Gracia es

(38) H. Davenson, "Les troubadours", Edit. Du Seuil 1961, col. Le temps qui court, pág. 160.

a la Caridad en el orden sobrenatural" (39) y lo traduce siempre por la expresión "state of joy".

Belperron nos habla de un "sentiment nouveau, inconnu des Anciens et de la Chrétienté du Moyen Age qui, au-delà de l'aboutissement sexuel, crée la joie d'aimer, cette exaltation sentimentale, qui sans être étrangère au désir, le transcende en le spiritualisant et élève son bénéficiaire au-dessus du commun" (40). También para Jeanroy es un sentimiento trascendente, una exaltación mística "qui a pour cause et objet à la fois la femme aimée et l'amour" (41). El joy traduce un estado de feliz exaltación y es para Marcabru la esencia misma, la más alta cumbre del amor:

amors a signifianssa
de maracol'o de sardina
es de joi cim'e racina,
c'ab veritat seignoreia (42).

-
- (39) Alexandre H. Denomy, "jois among the early troubadours, its meaning and source" *Med. Std.*, XIII, 1951, pág. 127-177.
- (40) P. Belperron, "La joie d'amour, contribution à l'étude des troubadours et de l'amour courtois". Plon. Paris 1948, pág. 49.
- (41) A. Jeanroy, "La poésie lyrique des troubadours", Privat, Toulouse 1934, pág. 36.
- (42) Marcabru, Dirai vos en mon lati, edic. Riquer, pág. 189. Trad.: "Amor tiene valor de esmeralda y de sardaña, es de gozo cima y raíz, y con verdad señorea".

Es capaz de transformar profundamente a quien lo siente:

Si m'a jois pres e saizit
no sai si.m sui aquel que sol (43)

e incluso enajenarlo:

ai tan de joi que sol no.m sen (44)

hasta el punto de que el poeta no ve ni oye, ni sabe lo que
hace o dice:

amors, aissi.m faitz trassalhir:
del joi qu'eu ai, no vei ni au
ni no sai que.m dic ni que.m fau (45)

Puede incluso cambiar el mal en bondad:

e pos mal o bes dins lo fai
tornar, maravilha non ai
si jois d'amor, cant es corals (46).

- (43) Bernard de Vantadour, Long temps a qu'eu no chantei mai,
edic. Moshé Lazar, pag. 132. Trad.: "cuando el gozo se
posesiona de mí y me señorea, no sé si soy aquel que sue
lo".
- (44) Ibid. trad.: "tengo tanto gozo que ya no me siento".
- (45) Bernard de Vantadour, Be.m cuidei de chanter sofrir, edic.
Lazar, pag. 108. Trad.: "así me sobresaltas amor: del gozo
que tengo, no veo ni oigo, ni sé qué digo ni hago".
- (46) Flamenca, edic. Grimm, versos 39-41. Trad.: "pues al bien
o al mal los hace tornar, lo que no me maravilla del gozo
de amor cuando es sincero".

Es la fuente misma en la que se inspira el poeta según nos dice Bernard de Ventadour: ab joi mou lo vers e.l comens (47).

El joi concede jovens y para los trovadores tiene esta palabra un significado particular. Es un concepto cargado de un contenido específico, que nada tiene que ver con la edad. Parece representar unas cualidades morales que concernían a la fidelidad y la generosidad, así lo da a entender Marcabru:

Desviatz de son cami
Jovens se torn'a decli,
e Donars, qu'era sos fraire,
va s'en fugen a tapi,
c'anc dons Costans l'enganaire
Joi ni Joven non jauzi (48).

(47) Bernard de Ventadour, Ab joi mou lo vers e.l comens, edic. Lazar, pág. 62. Trad.: "con gozo hago avanzar el verso y el comienzo".

(48) Marcabru, Dirai vos en mon lati, edic. Riquer, pág. 189. Trad.: "Desviada de su camino, la juventud entra en la decadencia y la liberalidad, que era su hermana, huye ocultándose pues nunca gozó doña Constanza la engañadora, de gozo ni de juventud".

Cuando se sentía fin'amor, al joy iba siempre unido el jovens. Guillermo de Poitiers asegura que hará un vers tot convinen y en él aparecerán entremezclados d'amor e de joy e de joven (49). Cuando se pierde el amor, jovens desaparece junto con el joy, dice también Marcabru:

E vei cum Jovens se tuda
per que amors es perduda
e de joi deseredata (50),

pero mientras existía el joy éste confería jovens a quien lo sentía y Cercamon se siente rejuvenecido y recompensado por él: "qu'us joys d'amor me reverdis e.m pays (51). Guillaume de Poitiers desea retener a su dama, aunque sea con esfuerzo, para no perder el joy que refresca su alma y renueva su cuerpo:

A mos ops la vuelh retenir,
per lo cor dedins refrescar
et per la carn renovellar (52).

(49) Guillermo de Poitiers, Companho faray un vers tot convinen, edic. Jeanroy, pág. 1.

(50) Marcabru, Per savi.l tenc ses doptanza, M. Lazar, op. cit. pág. 178. Trad.: "Veo como juventud se apaga, porque amor se ha perdido y el gozo desheredado".

(51) Cercamon, Puois nostre temps comens'a brunezir. Edic. Jeanroy, pág. 14.

(52) Guillermo de Poitiers, Mout jauzens me prenc en amar, edic. Jeanroy, pág. 21. Trad.: "con mi esfuerzo la quiero retener, para refrescar mi corazón y renovar mi cuerpo".

No expresa, sin embargo, el sentimiento de felicidad consecuente al hecho de amar y de ser amado, ni tampoco la exaltación o plenitud de la posesión. Porque el joi es continencia, es un dolor amoroso transformado en gozo y superior a todos los demás goces espirituales:

joi ai de la flor
e joi de me e de midons major
daus totas partz sui joy claus e sens
mas sel es jois que totz autras vens (53).

Está formado de una amalgama de felicidad y sufrimiento y también de mezura; benananssa es jois, sofrirs e mezura nos dice Marcabru (54) y para Bernard de Ventadour expresa la alegría en toda su plenitud:

Fin joi me don'alegranssa
per qu'eu chan plus gaiamen,
e no m'o teing a pensanssa
ni a negun penssamen (55)

-
- (53) Bernard de Ventadour, Can l'erba fresch'e.lh folha par, edic. M. Lazar, pág. 136. Trad.: "Gozo tengo de la flor, y gozo de mí y de mi señora la mayor; por todas partes siento y estoy cercado de gozo, pero ese es el gozo que a todos los otros vence".
- (54) Marcabru, Lanquam fuelhon li boscatge, edic. Appel. pág. 5. Trad.: "la felicidad es gozo, sufrimiento y medida".
- (55) Condesa de Dia, Fin joi me don'alegranssa, edic. M. de Riquer, pág. 168. Trad.: "Fino gozo me da contento, por eso canto con mayor alegría, y no me preocupo de ningún pesar ni de ningún pensamiento".

Para lograr el joy, el amante tiene que renunciar a la materialización de sus deseos y si su voluntad le inclina hacia esa realización, la considerará su peor enemigo:

e cre que volers m'enguana
si cobezeza la.m tol (56)

nos dice Jaufré Rudel. Muchos serán los trovadores que nos afirmen que la alegría de la primavera, lugar común en la poesía provenzal, es menor que la del invierno, porque el joy está por encima de los cambios de la naturaleza y puede cambiar la nieve y la helada en flor como lo asegura en unos versos extraordinarios Bernard de Ventadour:

Tant ai mon cor ple de joya
tot me desnatura.
Flor blancha, vermelh'e groya
me par la frejura,
c'ab lo ven et ab la ploya
me creis l'aventura,
per que mes chans mont'e poya
e mos pretz melhura.

(56) Jaufré Rudel, Quan lo rius de la fontana, edic. Jeanroy, pág. 3. Trad.: "Y creo que mi voluntad me engaña si el deseo me la quita".

Tan ai al cor d'amor,
de joi e de doussor,
per que.l gels me sembla flor
e la neus verdura (57).

Este sentimiento solo se logra dominando el deseo, aunque esta permanezca siempre presente, de un modo, casi diríamos gratuito. Como muy bien lo ha definido M. Lot-Borodine "la récompense charnelle est le fruit vermeil, le guerredon, suspendu au bout de cette branche de patients labeurs qui, elle, ne doit jamais plier. Ce fruit, éternel, appartient à l'arbre de la vie, brille de loin, mêlé au vert feuillage, il mûrit aux souffles du printemps, saison de l'espoir renaissant. Mais dès qu'on y touche, il s'évanouit... le renoncement, au lieu d'être seulement accepté, devient, sans qu'on se l'avoue, une jouissance précieuse, délectable entre toutes" (58).

-
- (57) Bernard de Ventadour, Tant ai mon cor ple de joya, edic. Moshé Lazar, Klincksieck, Bibliothèque française et romane, Paris 1966, pág. 72. Trad.: "Tengo el corazón tan lleno de gozo que todo me parece cambiado. Flor blanca, roja y amarilla me parece la helada, que con el viento y la helada aumenta mi ventura, por eso mi canto se eleva y exalta, y mejora mi mérito. Tengo, en el corazón tanto amor, gozo y dulzura, que el hielo me parece flor y la nieve verdor".
- (58) M. Lot-Borodina, "Origine religieux du service d'amour" Mélanges Jeanroy. Paris 1928, pag. 85.

El amante se mantiene siempre en un equilibrio perfecto de virtuosismo moral, fomentando el deseo, sin llegar nunca a realizarlo, contentándose con un beso, una sonrisa o la contemplación de la dama desnuda, porque el amor cortés no es un amor platónico, pero "raffinement suprême, la joie d'amour s'intensifie avec l'insatisfaction. L'amant courtois trouve dans sa peine une jouissance supérieure" (59).

La voluntad se fortalece en el dominio del deseo carnal. Este engendra un dolor que hiere al poeta, pero este dolor queda curado por el joy y de ahí que Jaufré Rudel no quiera que se le compadezca:

que pus es ponhes qu'espina
la dolors que ab joi sana,
don ja non vuelh qu'om m'en planha (60).

Bernard de Ventadour nos asegura que cien veces muerto por el dolor amoroso, otras tantas veces se ve curado por el joy:

-
- (59) Belperron, "La joie d'amour, contribution à l'étude des troubadours et de l'amour courtois", Plon. Paris 1948. pág. 169.
- (60) Jaufré Raudel, Quan lo rius de la fontana, edic. Jeanroy, pág. 3. Trad.: "que mas punzante es que espina, el dolor que con gozo sana, y por eso no quiero que nadie me compadezca".

cen vetz mor lo jorn de dolor
e reviu de joi autras cen (61).

Guillermo de Poitiers, el primer trovador conocido, es también el primero en emplear el término de joy y aunque en sus primeros poemas el joy aparezca con un matiz claramente sensual, en las últimas tiene ya un valor ético. Si seguimos el orden propuesto por Jeanroy en su antología de Guillermo de Poitiers (62), vemos que en la primera, Compaigno faray un vers covinens, el joi equivale a la alegría de vivir, pero en la VII, Pus vezem de novelh floris, un nuevo sentimiento, más refinado, parece abrirse paso, aunque todavía teñido de sensualidad. Como el joy, según afirma nuestro trovador, es concedido por el amor a quien be.n mante los aizimens y no goza de lo que ama, d'aquo qu'amiey non jauzi, estamos autorizados a suponer que el placer de los sentidos ya está, para el poeta, sometido a un principio de regulación. Es el comienzo del joy puro que depende de un bien deseado que no se satisface. El deseo comienza a ser valorizado por sí mismo.

-
- (61) Bernard de Ventadour, Non es maravilha s'eu chant, edic. Lazar, pág. 60. Trad.: "Cien veces muero al día de dolor y de gozo revivo otras cien".
(62) A. Jeanroy, "Les chansons de Guillaume IX duc d'Aquitaine". Les classiques français du Moyen Age. Paris 1967.

Bien fuera que Guillermo VII tuviera conocimiento de las teorías de los poetas árabes, o bien que hubiera experimentado por si mismo el extraño goce de la eternización del deseo o que se viera empujado a ello por determinadas costumbres impuestas por una corriente religiosa, el hecho es que en la composición IX, Mout jauzens me prenc en amar, describe y celebra con entusiasmo este nuevo sentimiento:

Mas si anc nulha joys poc florir
aquest deu sobre totz granar
e part les autres esmerar
si cum sol brus jorns esclarzir (63)

y añade que ese sentimiento posee tal calidad que es imposible encontrar otro semejante y que para alabarlo convenientemente se necesitaría no menos de un año,

aitals joys no pot par trobar
e qui be.l volrai lauzar
d'un ano no y poiri avenir (64).

(63) Guillermo de Poitiers, Mout jauzens me prenc en amar, edic. Jeanroy, pág. 21. Trad.: "Pero si algun gozo pudo florecer antes, éste debe granar por encima de todos y entre todos los otros brillar, como día oscuro que de pronto aclara".

(64) Ibid. Trad.: "un tal gozo no se puede en parte alguna encontrar y quien bien quisiera alabarlo, en un año no lo podría lograr".

No sostiene aún la idea, tantas veces repetida por los trovadores que le siguieron, de que el joy se basta a sí mismo, puesto que pide a su dama se que non puese aver, pero asegura que el amor, o más exactamente el joi d'amor, posee una fuerza capaz de transformar, enloquecer e incluso matar al que lo experimenta:

per son joy pot malautz sanar

e per sa ira sas morir

e savis hom enfolezir

e belhs hom sa beutat mudar

e.l plus cortes vilajenar

e totz vilas encortezir (65)

Pero si este joy es capaz de curar a un enfermo y transformar en cortés a un villano, no es aún un factor de continuo progreso moral. Serán los sucesores de Guillermo de Poitiers los que identificarán este sentimiento a una virtud salvadora sin la cual el hombre solo podrá envilecerse y degenerar como lo dice explícitamente Peire Rogier:

Tant ai mon cor en joy assis,

per que non puese mudar mon chan;

(65) Ibid. Trad.: "por su gozo puede sanar el enfermo y por su ira morir el sano, enloquecer el sabio y el hermoso su belleza mudar; el más cortés envilecerse y el más villano ennoblecerse".

que joys m'a noirit pauc e gran,
e ses lui non seria res.
Qu'assatz vei que tot l'als qu'om fai
abaiss, sordey, e dechai,
mas so qu'amors e joys soste (66).

A pesar de que el joy, tal como aparece en Guillermo de Poitiers, no constituye un fin en si mismo ni es para el poeta la razón de ser que alimenta todos sus actos, como lo afirma Peire Rogier, si supone ya una interiorización del amor y esa idea establecida por Guillermo de que el joy se corresponde al deseo continente, a la alegría de esperar por mucho tiempo, o siempre, constituyendo por si mismo la recompensa, es algo definitivamente establecido y aceptado a partir de la segunda generación de trovadores. El goce del joy es independiente de la satisfacción carnal y del placer, y esa idea no sólo queda incluida en la esfera ideal de fin' amor, sino que es, además, su línea directriz.

-
- (66) Peire Rogier, Tant ai mon cor en joy assis, Edic. Raynouard, "Choix des poésies originales des troubadours", Paris, Didot 1818. Vol. III, pag. 34. Trad.: "Tengo mi corazón tan asentado en el gozo que no puedo cantar otra cosa, el gozo me ha alimentado en lo poco y en lo mucho, y sin él nada sería. Pues bien veo que cualquier otra cosa que no se sostenga en amor y gozo rebaja, envilece y degenera".

3.2 EL AMOR REALISTA.-

Esta concepción de fin'amor es tanto más sorprendente cuanto que nada, a todo lo largo del s. XI, la dejaba prever. Muy al contrario, las costumbres y los usos sociales anteriores a Guillermo de Poitiers, el primero de los trovadores, poseían unas características totalmente opuestas a las preconizadas por el amor cortés, como dice Bloch "vis-à-vis des joies de la chair, l'attitude générale de la classe chevaleresque semble bien avoir été franchement réaliste. C'était celle de l'époque, dans son ensemble. L'Eglise imposait à ses membres l'ascétisme et aux laïques ordonnait de limiter l'union sexuelle au mariage et à la génération. Mais elle pratiquait elle-même assez mal ses enseignements, surtout chez les clercs réguliers, de là l'admiration provoquée par les prêtres de paroisses et abbés qui, "dit-on", étaient morts vierges. L'exemple du clergé prouve combien la continence répugnait aux communs des hommes" (67).

(67) M. Bloch, "La société féodale". Albin Michel. Paris 1968, págs. 428-429.

El relajamiento de las costumbres en el Midi era casi legendario. En el poema de Girart de Roussillon, vemos como un vásallo, encargado de dar hospitalidad a un mensajero de su señor, le prepara, junto con el albergue para pasar la noche, a una hermosa muchacha. Cuando Carlomagno nombró a su hijo Luis rey de Aquitania, tomó la precaución de no enviarle a su reino más que seis meses al año, a fin de que no se contaminara con las costumbres de ese país. Ya desde el siglo V señala Salviano la inmoralidad y el libertinaje de la aristocracia aquitana.

En la época de Guillermo de Poitiers, duque de Aquitania, la alta sociedad no parecía preocuparse demasiado ni de las virtudes prenupciales ni de las conyugales. Los maridos engañaban a sus mujeres y éstas, aparentemente, les pagaban con la misma moneda, bien fuera en nombre de una especie de espontáneo naturalismo, como dice Bloch, o bien en nombre de ciertos principios caballerescos como lo sostiene Nelli. Lo cierto es que, según nuestro trovador, las damas que, en esa sociedad, se veían reducidas a no conocer más amor que el de sus maridos eran capaces de cualquier cosa para salir de esa situación y si non pot aver

caval, ela compra palafrei (68), ya que begues enanz de l'
aiga que.s laisses morir de sei (69).

El desprecio hacia la mujer debió ser casi general en los medios aristocráticos de 1090-1100. No se debía sentir por las damas mucho más aprecio que por las soudadeiras. En las primeras canciones de Guillermo de Poitiers, ese famoso trichador de domnas, las definiciones que emplea son de tal tenor que Jeanroy, públicamente, renuncia a traducirlas. La mujer recibe el mismo trato, en estas canciones, que en los "fabliaux". Es el ser inferior, el animal de placer, la eterna tramposa, a la que se trata con la mayor desveladura para hacer reír al auditorio. En una de ellas (70) compara Guillermo de Poitiers a dos de sus amantes con dos caballos, que no se soportan el uno al otro, pero a los que cuesta trabajo renunciar pues son dos excelentes cabalgaduras. En otra (71) trata de un tema que debía ser común y que más tarde recogerá Boccaccio: dos mujeres lo interpelan en el

-
- (68) Guillermo de Poitiers "Compaigne non puosc mudar qu'es no m'effrei" edic. Jeanroy, pag. 3. Trad.: "si no pue de tener un caballo se comprará un palafren".
(69) Ibid. Trad.: "antes beberá agua que dejarse morir de sed."
(70) Companho faray un vers covinen, edic. Jeanroy, pág. 1
(71) Farai un vers pos mi sonelh, edic. Jeanroy, pag. 8.

camino y después de asegurarse que es mudo, lo que finge de muy buena gana, pasan ocho días con él, hasta que las abandona en un estado de extrema debilidad, pues tanto las fortai... q'a pauc no.i rompei mos corretz e mes arnes. Según el mismo trovador, la belleza femenina no sólo no desmerecía al ser apreciada por varios conocedores, sino que incluso ganaba con ello, y las mujeres parecían haber aceptado, hasta sus últimas consecuencias, el destino que así se les imponía. Clotario I había tomado por esposa a Ingonda y ésta le dirigió la siguiente súplica: "Monseigneur a fait de sa servante ce qu'il a voulu; il m'a reçue dans son lit; maintenant, pour mettre le comble à ses faveurs, que mon seigneur roi daigne écouter ce que sa servante lui demande. Je vous prie de vouloir bien chercher pour ma soeur, votre esclave, un homme capable et riche, qui m'élève au lieu de m'abaisser, et me donne les moyens de vous servir avec plus d'attachement encore". Clotaire, trop enclin à la volupté, se rend à la campagne où résidait Arégonde, soeur d'Ingonde, et la prend pour concubine. Quand elle fut à lui, il retourna près de sa femme: "J'ai travaillé à te procurer cette suprême faveur que m'a demandée ta douce personne; et en cherchant un homme riche et sage qui méritât d'être uni à

ta soeur, je n'ai trouvé rien de mieux que moi-même. Sache donc que je l'ai prise pour épouse; je ne crois pas que ce la te déplaie".-. "Ce que paraît bon aux yeux de mon maître, répondit-elle, qu'il le fasse; seulement que ta servante vive toujours en grace avec le roi" (72).

El adulterio, sin rasgo alguno de idealización, era algo aceptado y establecido. Resulta así muy característica la comprensión de la mujer de Eliduc, ante el dolor de su marido por la pérdida de su amante, a la que creían muerta: "Vois-tu, fait-elle, cette femme, qui de beauté semble gemme, c'est l'amie de mon seigneur, pour laquelle il mène une telle douleur. Par foi, je ne m'en étonne pas, quand si belle femme est périée" (73). Y el mismo autor, Marie de France, pone en boca de uno de sus héroes las siguientes palabras: "Dame, écoutez sans vous fachez ce que je vais vous dire. Femme coquette se fait longtemps prier pour se mettre à plus haut prix et pour que celui qui la courtise la croie toute neuve à ce déduit. Mais la dame franche et noble, au sens droit, quand elle trouve un homme qui convient, ne doit pas faire la fière

(72) A. Lehmann, "Le rôle de la femme dans l'histoire de France au Moyen Age", Edic. Berger-Levrault, Paris 1952, pág. 51

(73) Marie de France, "Eliduc", versos 1021 y ss.

avec lui... Elle lui octroie sur le champ son baiser et son amour... Ils jouent et parlent ensemble, et souvent ils se baisent et s'accolent, et beaucoup d'autre caresses que les amoureux savent bien" (74).

Casi todos los grandes señores tenían concubinas elegidas entre la nobleza. Y como, pese a la excomunión consecuente, se casaban a veces con ellas, después de repudiar a sus legítimas esposas, el matrimonio no suponía una barrera infranqueable a sus inclinaciones. Guillermo VII fue excomulgado en primer lugar por el obispo Pedro de Toulouse y más tarde por el legado del Papa, por su concubinato con la condesa de Chatellerault. Todo su arrepentimiento consistió en declarar al legado, que era completamente calvo, que abandonaría a la condesa cuando éste pudiera peinar sus cabellos. Si tenemos en cuenta que en pleno s. XII, apogeo del ideal del amor cortés, el conde de Foix, Raimundo Roger, célebre por sus lides amorosas, tenía como amante a Bona de Penautier, esposa del señor de Cabaret, cantada por Peire Vidal y que Alfonso II de Aragón exhibía públicamente sus amores con Azalaïs de Toulouse, esposa de Roger II, viz conde de Carcasona, cabe suponer que en el siglo XI y co-

(74) Marie de France, "Guigemar" versos 509-513.

mienzos del XII, los nobles y príncipes no debieron tener grandes dificultades para obtener los favores de las damas. Cuando los maridos no estaban dispuestos a tolerar estas relaciones, podían recurrir al encierro de la esposa infiel. El poema en que Guillermo VII nos cuenta que una dama pide su ayuda frente a sus guardianes, hace sin duda referencia a una medida preventiva, o punitiva, de este tipo:

"Compaigno non puosc mudar qu'eo non m'effrei
de novellas qu'ai auzidas e que vei
qu'una donna s'es clamada de sos guardadors a mei"
(75).

La novela de "Flamenca" se inspira en un hecho histórico de este mismo género (76). A juzgar por las baladas y canciones de danza que nos han llegado, las mujeres soportaban con impaciencia el verse así tratadas, pero se consolaban pensando en sus amantes y tratando de verlos por cualquier medio. El hecho de que esas baladas y canciones

(75). Guillermo de Poitiers, "Compaigno non puosc mudar...", edic. Jeanroy, pag. 3.: Trad.: "Compañeros, no puedo dejar de espantarme de las noticias que he visto y he oído, que una dama a mi recurre para que la proteja de sus guardianes".

(76) Una dama de Bourbon fué encerrada en una cárcel por su marido al enterarse éste de sus aventuras. El hecho fué muy comentado y se hicieron canciones burlescas sobre el "gilos".

anónimas nos hayan sido conservadas prueba su popularidad. En ellas llaman, con acentos de gran ternura y nostalgia a sus amigos y les sugieren que vengan a verlas cuando el gilos er fora,

Quan lo gilos er fora
bel ami
vene vos a mi
balada cointa e gaia
faz, cui pes ne cui plaia
quant lo gilos er fora
.....
amics, s'eu os tenia
quant lo gilos er fora
dinz ma chambra garnia
de ioi vos baisaria (77).

Si creemos a Guillermo VII, las costumbres de su época despertaban de tal modo la sensualidad fe menina que las mujeres estaban dispuestas a hacer

(77) In Carl Appel, "Provençalische Chrestomatie", Genève 1974, pags. 85-86. Trad.: "Cuando el celoso está fuera bello amigo, venid conmigo. Haced canción amable y alegre de aquel en quien pienso y me agrada, cuando el celoso esté fuera... Amigo si os tuviera, cuando el celoso está fuera, en mi habitación guarnecida, los ojos os besaría".

cualquier cosa antes que "dejarse morir de sed", que.s
laisses morir de sei (78), y, en efecto, en otra de
las baladas recogidas por Appel una de esas "sedien-
tas" ruega a la muerte que venga a llevarse al indesea-
do marido, liberándola así de él:

Ia Deus no.m sal, se ia.n sui amorosa
de lui amar mia sui cubitosa
anz que lo vei, me son tant vergoinosa
qu'eu prec la mort que.l venga tot aucire

(79).

y mientras llega esa deseada liberación, se consuela
pensando en el amic:

(78) Guillermo de Poitiers, Compaigno non puosc mu-
dar, edic. Jeanroy, pág. 3.

(79) In Carlo Appel, op., cit. pág. 32. Trad.: "Que
Dios no me salve, si de él estoy enamorada ni
deseosa de amarlo antes bien, cuando lo veo, me
siento tan avergonzada que ruego a la muerte pa-
ra que venga pronto a matarlo".

mais d'una ren m'en son ben acordada
se.l meu amic m'a s'amor emendada
ve.l bel esper a cui me son donada (80)

y termina pidiendo a toda domna ensinada que cante su balada. Las domna educadas en cortezia debían en efecto, no sólo cantar la balada sino sentirse, en gran parte, identificadas con esta mal-casada, si tenemos en cuenta la observación de la Condesa de Día hace a su marido, al que trata de gelos mal parlan y al que asegura que de ningún modo renunciará a joi e jovens aunque el dolor lo atormente, dols vos de-chaia (81).

Según Roger de Caen, monje del siglo XI, las mujeres casadas no tenían otro pensamiento que el de engañar a sus maridos y satisfacer una sensualidad sin freno: "Creedme, hermanos, todos los maridos son desgraciados: "¿Quieres que te diga qué siniestro

(80) Ibid. Trad.: "Pero una cosa hay de la que bien me acuerdo: que mi amigo me encomendó su amor, esta es la bella esperanza a la que me entrego.

(81) La Condesa de Día, "Fin joi me don'alegranssa", edic. M. de Riquer, pág. 796.

peso es el suyo? el que tiene una esposa torpe siente hastío y la odia; si es hermosa, tiene un miedo terrible de los galantes. Puedes ver, en efecto, hasta que punto la hermosura y la virtud son incompatibles. Una esposa así da a su esposo tiernos abrazos y le entrega dulces besos, que segregan el veneno en el silencio de su corazón... La mujer no teme nada, cree que todo le es lícito" (82).

Ernest Hoepffner cita unos versos de Bernard Marti en los que el poeta asegura que no le parece conveniente que los hombres casados se hagan amantes, pues con otras mujeres aprenden los engaños

(82) In Ives Lefèvre, "La mujer durante la Edad Media en Francia, en la vida literaria y espiritual". Ediciones Grijalbo 1973, pág. 76. "Crede mihi, frater, miser est quicumque maritus/ Vis dicam quantum triste sit istud onus?/ Si quis habet spon-
sam turpem, fastidit et odit:/ Si pulchram moechos
anxius ipse timet./ Cernis enim quantum sibi forma pudorque repugnet/ Ista dat amplexus molles
et dulcia figit/ Oscula, sed tacito corde venena premit/... Femina nil horret, cuncta licere putat".

necesarios con que cuidar a la suya. Pero, añade, aquel a quien se les confía su custodia lleva en el braier la contrarespuesta:

De moilleratz no m'es pas gen
que.s fasson drut ni amador
c'ab las autruis van aprenden
engeing ab que gardon la lor.
Mas cel per cui hom las destreing
port'al braier la contraclau. (83)

No parece que hubiera más limitación para esta moral que la impuesta por lo que Nelli llama la norma caballeresca, es decir la que supone un espíritu de casta. Solo los caballeros tenían derecho a ser amados y las damas que se les negaban cometían una grave falta de carácter social, aunque Guillermo VII

(83) Bernard Marti, in E. Hoepffner, Romania 1927, nº 53, pág. 129. Trad.: "No me agrada que los casados se hagan amantes ni cortejadores, que con las otras van aprendiendo engaños con que guardar a las suyas. Pero aquel por el que las hace vigilar lleva en el braguero la contrallave".

va mucho más allá y asegura que las damas que así rechazan a un caballero no sólo son poco recomendables sino que además cometen "pecado mortal":

"Domnas i a de mal conseilh
e sai dir cals
cellas c'amor de cavalier
tornon a mal
Domna fai gran pechat mortal
que no ama cavalier leal" (84).

Al acceder a las solicitudes de un caballero, la dama podía pensar que cumplía con una obligación social y así parece creerlo la dama que en "Yonec" dice: "Les dames trouvaient des amants si vaillants, si preux, si beaux et si courtois qu'elles leur cédaient" (85).

(84) Guillaume de Poitiers, "Farai un vers pos mi sonelh", ed. Jeanroy, pág. 8. Trad.: "Damas hay de mal consejo y se deciros cuales, aquellas que desprecian el amor de los caballeros. Comete gran pecado mortal la dama que no ama a caballero leal".

(85) Marie de France, "Yonec", vers 101.

No hay, a finales del s. XI y comienzos del XII, la menor señal de idealización amorosa en la literatura europea. Esta comienza precisamente con los primeros poemas de Guillermo VII y, por consiguiente, con los albores de la poesía provenzal. Como lo señala Bezzola, si bien la mujer ocupaba un puesto social de relativa importancia no hay, sin embargo "aucune trace de la conception de la "dame" qui dominera la poésie lyrique suivante... La liberté de leur langage et de leurs mœurs contraste même sensiblement avec le style courtois" (86). La idea de que el amor puede ser casto, o exigir, al menos, una continencia relativa, no parece haberse presentado; mezura et castitatz no pertenecen al vocabulario de los amantes de esa época. Las teorías sobre las que va a construirse el amor cortés o fin'amor de los siglos XII y XIII, con la implicación de un comercio platónico y purificador, no habían despuntado aún y nada dejaba prever su aparición.

(86) R. Bezzola, "La société féodale et la transformation de la littérature de cour". Champion, Paris 1966, pág. 136.

Nadie parecía pensar que el amor podía ponerse a prueba por un largo cortejamiento, -meritorio para la dama, exaltante para el amigo-, y desarrollar así cualidades del más alto valor moral como lo dice Almería de Péguilhan: "Amour rend les hommes vils vertueux, donne l'esprit aux sots, rend les avarés prodigues, donne la loyauté aux fourbes, la sagesse aux fous, la science aux ignorants et la douceur aux orgueilleux" (87). Ese sentimiento que, según lo expresado por los trovadores es "une espèce de culte, le principe de tout honneur et de tout mérite, le mobile de toute noble action dont les jouissances ne sont légitimées qu'autant qu'elles sont un aiguillon aux pénibles devoirs et aux vertus" (88), *NO PARECIA EXISTIR*.

Para los nobles amigos de Guillermo de Poitiers debía resultar extraña, sino inconcebible, la idea de que:

(87) Recogido por Anglade in "Les troubadours" Slatkine Reprints, Genève 1973, pág. 84.

(88) M. Fauriel, "Histoire de la poésie provençale". Paris 1846, Vol. II, pág. 11.

bon'amors a un usatge
co.l bos aurs quan ben es fis
que s'esmera de bentatge
qui ab bentat li servis (89).

Y, sin embargo, ya nadie, salvo las excepciones ya citadas, se atreverá a cantar el amor realista. Este que dará relegado a las novelas: "La dame au perroquet", "El castiagilos", "Flamenca" etc., pero las novelas se escribían para ser leídas y no para ser cantadas en las cortes de la nobleza. En las canso que se oían en las cortes e incluso, como lo dice Guiraud de Borneilh, de la fuente- a la fon porta (90), la mujer pasa de ser instrumento de placer a ser la domna a la que el amante debe sumisión y respeto. La satisfacción del instinto deja de ser un fin para dejar paso al deseo de amor no satisfecho.

(89) Peire de Alvernha, "Rossinhol en son repaire", *eid.* Raynouard, vol. V, pág. 292. Trad.: "El buen amor tiene un poder, como el buen oro cuando es noble, que perfecciona en bondad al que con bondad le sirve".

(90) Guiraud Borneilh, A penas sai començar, M. de Riquer, pág. 469.

4.2 EL SERVICIO DE AMOR.-

Los trovadores van a expresar incansablemente que el amor, del que proceden todas las demás virtudes, debe ser fin'amor y abrirse así, necesariamente, sobre determinadas perspectivas éticas. Pero, también incansablemente, van a censurar la realización de ese amor, la drudaria, o último escalón. Pero antes de llegar a este último grado había, según un anónimo autor de un salut d'amor de mediados del siglo XII, otros tres estados anteriores en los que cabían muchas matizaciones, y de hecho los trovadores cantaron un amor sensual que no parece haber tenido más limitación que el fag.

A comienzos del siglo XIII Guiraud de Calanson (91), hizo un esquema, seco y un tanto enigmático,

(91) Guiraud de Calanson, Celeis cui am de cor e de saber, edic. Martin de Riquer, pag. 1061.

del amor provenzal, en el que también establece tres grados y en el que considera que el amor es, esencialmente, un movimiento de regreso hacia Dios que se opera a través de tres niveles. El tercero, o menor tertza d'amor, corresponde al carnal, o deseo sin amor (92). El segundo es el amor de la madre por el hijo, inscrito en ella por Dios mismo y constituye el amor objetivo. El tercero es el amor de Dios, que asegura el gozo sin deseos y según el cual Dios se ama a través de sus criaturas.

Guiraud de Riquier hizo un comentario de este poema (93), estableciendo, no tres grados o nive

(92) También para los teólogos cristianos el amor es un movimiento del alma hacia Dios y el primer grado, o menor, corresponde al impulso carnal, o deseo sin amor. Es el más vil y hasta pecaminoso si no está enmarcado por el sacramento del matrimonio. Según la dialéctica maniquea, como veremos más tarde, era bueno y malo a la vez, dependiendo que engendrara o no.

(93) J. Anglade, "Le troubadour Guiraud Riquier" Slatkine Reprints. Genève 1973. págs. 240 y ss.

les, sino cinco: deseo, ruego, servicio, beso y el último, el faig que mata el amor. El primero de los escalones de Guiraud Riquier se corresponde con el tercer grado de Guiraud de Calanson y es la última manifestación del amor de Dios, pero puede convertirse en un comienzo de salvación, siempre que sirva para iniciar el ascenso de una escalera de progresión moral. Esa escalera culminaba en el servicio amoroso y era sellada por el beso de la dama, del mismo modo que la ceremonia del vasallaje era sellada por el beso del señor al vasallo. El servicio amoroso comportaba una serie de deberes del amante hacia si mismo, hacia su dama y hacia el prójimo, en especial hacia aquellos que vivieran cerca de ella, obligaciones que ya enumeraba Guillermo de Poitiers (94):

(94) Y no debemos olvidar que nada, en la personalidad de este poeta, uno de los príncipes más poderosos de su tiempo, podría hacernos pensar en ese sentimiento voluntario, pues aún dejando de lado su carácter violento, sabemos que fué "audax" y gran trichador de domnas, "enemigo de toda humildad y santidad" según dice Molinier.

Ya no sera nulls hom ben fis
contr'Amor si no l'es aclis,
et als estranhs et al vezis,
non es consens
et a totz sels d'aicels aizis,
obediens (95).

Jaufre Rudel va más lejos, no se conforma con declararse obediente, sumiso, ante aquellos que viven cerca de la dama, sino que se honra en considerar nobles, aunque sean villanos, a los que viven en el lugar en que se crió la dama:

Totz los vezis apel senhors
del renh en sos joys fo noyritz,

(95) Guillermo de Poitiers, Pues vezem de novelh florir, edic. Jeanroy, pág. 16. Trad.: "Ningún hombre será cabal frente al amor si no se le somete, y si, con forasteros y vecinos, no es complaciente y obediente con todos los de aquel lugar (donde reside la dama).

e crey que.m sia gran honors
quar ieu del plus envilanitz
cug que sion cortes lejau (96).

La dama debía, a su vez, reunir determinadas condiciones. El amor suponía un juicio de valor constante sobre la amada y el trovador asegura siempre haber encontrado la melhor entre todas las mujeres que gensor ni melhor non sai dice Jaufre Rudel (97), y Bernard de Ventadour

Per bona fe e ses enjan
am la plus bel'e la melhor (98).

-
- (96) Jaufre Rudel, Proi ai del chan ensenhadors, edic. Jeanroy, pag. 6. Trad.: "Llamo señor a todos los vecinos de aquel reino en que se crió su gozo, y considero que es un gran honor para mí. Porque al más villano de entre ellos considero como al más leal y cortés".
- (97) Jaufré Rudel, Languam li jorn son lonc en may, edic. Jeanroy, pag. 3.
- (98) Bernard de Ventadour, Non es meravelha s'eu chan, edic. M. Lazar, pag. 60.

El primer juicio queda a cargo de los sentidos, de los ojos sobre todo, bien se trate de belleza física o de gen, pero una vez establecido este primer juicio, que corresponde al grado del deseo, la razón del poeta interviene constantemente para asegurarse de que la dama es digna de él en un plano moral. Esa es, por lo demás, la única variante temática de la cansó, porque es la única que ofrece diversas posibilidades. Unas veces es la dama la que se muestra indigna del amor del trovador y éste decide la ruptura con la cam-jairitz, otras veces es el poeta el que se siente desfallecer y piensa que debiera romper, sin tener fuerzas para hacerlo. Otras veces es la dama la que despi- de al amante porque, por su orgullo o indiscreción, no es digno de ella. Otras veces se impone la ruptura por que ese amor puro ha sido presentado al marido por los lauzengiers como menos puro de lo que debe ser. La elección primera se ve así continuamente puesta en tela de juicio y se pide a la dama que tenga un alma digna de ser amada, de modo que el amor hacia ella dirigido aumente el valor del amante.

Para aumentar ese valor, el amante tenía que franquear, a lo largo del servicio amoroso, toda una serie de etapas. Era, en primer lugar, fenhedor o suspirante, después precador o suplicante, entendedor o amante tolerado y finalmente drut o amante carnal, pero ya nos advierte el poeta que este cuarto grado acaba y destruye el amor, y que el último grado debe ser el de entendedor. El servicio de fenhedor debía ser, en principio, ignorado por la dama. Es un servicio tí mido, discreto y silencioso. El suspirante se conforma con la presencia de la dama:

Lo cors m'abranda
e.ill hueill n'ant la vianda
car solamen
vezem
m'estai aizida
ve.us que.m ten a vida (99),

(99) Arnould Daniel, Anc non l'aic, mas ella m'a, edic. R. Lavaud, pág. 37. Trad.: "El corazón se estremece y los ojos se sienten colmados, cuando solamente nos vemos y se me muestra amable. Ved lo que me mantiene en vida".

esa presencia que mantiene en vida a Arnould Daniel
llena de dulzura la de Bernard de Ventadour:

de tal doussor sui replenitz
can de prop la pose remirar (100),

y le basta con que la dama se digne mirarlo: mas c'a
celat los seus bels olhs me vire (101) para sentir
que es Navidad:

c'aicel jorns me sembla nadaus
c'ab sos bels olhs espiritaus
m'esgarda; mas so fai tan len
c'us sols dia me dura cen (102).

-
- (100) Bernard de Ventadour, Can lo boschatges es floritz, edic. Lazar, pág. 227. Trad.: Me siento colmado por un dulce sentimiento, cuando de cerca la puedo mirar.
- (101) Bernard de Ventadour, Per mels cobrir lo mal pes e.l cossire, edic. Lazar, pág. 140. Trad.: "pero que sus bellos ojos me miren secretamente".
- (102) Ibid. pág. 64. Trad.: "Me parece Navidad el día en que, con sus bellos ojos espirituales, me mira. Pero lo hace tan pocas veces que un solo día me dura cien". Chantar no pot gaire valer.

Si le muestra un rostro amable el poeta se siente presa de vértigo pues el joy es tan grande que lo torn, lo volve y vire:

C'ab sol lo bel semblan que.m fai
can pot ni aizes lo.lh cossen,
ai tan de joi que sol no.m sen,
c'aissi.m torn e.m volv'e.m vire (103).

Es, además, se digna saludarlo, se sentirá lleno de gratitud por semejante don y pedirá a Dios que la proteja por ello:

autz es lo prez qu'es cossentitz
car sol me denhet saludar
moutas merces, Deus la.n ampar (104).

-
- (103) Ibid. Lonc tems a ou'eu no chantei mai, pág. 132.
Trad.: "Que solo con que me muestre buen semblante, cuando puede y el lugar lo consiente, tengo tanto gozo que ya no me siento y doy vueltas y voy y vengo".
- (104) Ibid. Can lo boschatges es floritz, pág. 227.
Trad.: "grande es el galardón que se me ha concedido cuando, solamente, se digna mirarme. Gran merced, que Dios la ampare por ello".

En algunos casos, suponemos que pocos, el suspirante podía, por excesiva timidez, seguir siendo fenhedor toda su vida. Se mostraba galante, servicial y procuraba que sus asiduidades fueran apreciadas y aceptadas por la dama esperando que se dignase llamarlo amigo:

Ai, quan sera l'ora, donna, qu'ieu vey
que per merce me vulhatz tant honrar
que sol amic me denhetz apelhar (105)

Este juego mudo podía durar mucho tiempo, incluso dos o tres años si aceptamos lo que nos dice Cerca-mon:

Totz trassalh e bran e fremis
per s'amor, durmen e velhan
tal paor ai qu'ieu mesfalhis

(105) Guilhem de Cabestanh, Lo jorns qu'ieu.us vi, donna primeriamen, edic. Langford, pag. 37. Trad.: "¡Ay!, cuando será la hora, señora, en que yo vea que por merced me queráis honrar tanto, que os dignéis llamarme solamente amigo".

no m'aus pessar cum la deman
mas servir l'ai dos ans o tres
e pueys ben leu sabra.n lo ver (106).

Cuando por fin declaraba su amor y la dama aceptaba con agrado esta confesión, se convertía en precador. A continuación, después de otro largo servicio solicitaba el grado de entendedor. Por supuesto que la dama no accedía a la primera demanda y podía esperar que se la solicitase por tres veces, incluso si tenía intenciones de aceptarlo. En la novela de Jaufré un caballero dice que ningún caballero deberá sentirse humillado por tener que solicitar a la dama por tres veces, al contrario, deberá estimarla más por ello. Cuando por fin la dama accedía a reconocer al precador por amigo y servidor, por entendedor, había entre ellos

(106) Cercamon, Can l'aura s'amarzis, edic. Jeanroy, pág. 1. Trad.: "Sobresaltado, temblando y estremecido estoy por su amor; tengo tal miedo a des fallecer, dormido o despierto, que no me atrevo a pensar que la solicito, pero la serviré dos o tres años y después pronto sabrá la verdad".

un acuerdo, el coven, especie de pacto, al que los trovadores aluden con frecuencia.

Este servicio del entendedor se parece extraordinariamente a lo que, siglos más tarde, será el "valentin" en Francia, el "cicisbeo" en Italia y el "cortejo" en España al que Carmen Martín Gaité define en su excelente tesis (107) del siguiente modo: "A mediados del siglo XVIII florecía en España con el nombre de "cortejo" una moda, al parecer importada del extranjero, y que hacía furor entre las gentes de la alta sociedad. Se trataba de lo siguiente: las señoras casadas, que hasta finales del siglo precedente habían aceptado o fingido aceptar sin apenas asomos de rebeldía el código del honor matrimonial que enorgullecía al país, podían tener ahora un amigo cuya función era asistir a su tocador, darles consejos, acompañarlas al teatro y a la iglesia, traerles regalos y conversar con ellas, siempre que así lo desearan". (108)

(107) Carmen Martín Gaité, "Los usos amorosos del dieciocho en España", Siglo XXI, editores, S.A. 1972.

(108) Ibid. pág. XVIII.

Este "cortejo" se fijaba también mediante un acuerdo en el que estaba "capitulado" aquello a que ambas partes se comprometían: la dama aceptaba los servicios del caballero y le daba entrada libre en su casa en cuanto al "cortejo" ofrecía "el alma, la vida, la persona y los bienes que Dios me ha concedido con mano liberal, sin aspirar por este sacrificio a otras recompensas que no se deben esperar de mujeres como usted ni pretender jamás hombres como yo" (109).

Es posible que la dama de los trovadores, dada la frecuente diferencia social, olvidase a veces el coven y se mostrase demasiado esquiva o altiva, en cuyo caso el trovador podía recordarle lo pactado como lo hace Guilhem de Cabestanh:

E membre vos, si.us plai, del bon coven

(109) Ramón de la Cruz, "El cortejo escarmentado", en Colección de sainetes de D...". Durán, Madrid 1843, Vol. I, pág. 414.

que mi fezetz al departir saber

donc aic mon cor, donna, gay et jauzen (110).

Esta ceremonia del coven, en la que el amante rendía vasallaje amoroso a la dama, parece haber estado calcado de la ceremonia de vasallaje feudal. El vínculo entre vasallo-señor era una realidad tan profundamente anclada en las conciencias que su imagen se proyectaba sobre todas las relaciones humanas, incluso las familiares. La Corte de Barcelona decreta que "en los procesos de los padres contra los hijos, o de los hijos contra los padres, habrá que tratar a los padres como si fueran los señores y a los hijos sus hombres comendados de mano" (111). No es de sorprender que los trovadores siguiesen también este modelo de fidelidad va-

(110) Guilhem de Cabestanh, Lo jorn qu'ie us vi, donna, primeriamen, edic. Langford, pág. 37. Trad.: "Y acordaos por favor, del buen acuerdo que me hicisteis saber al partir por el que tengo, señora, el corazón alegre y lleno de gozo".

(111) Marc Bloch, op. cit., pág. 327.

vasálica con todas sus fórmulas jurídicas, y eso des del primero de ellos, Guillermo VII de Poitiers, IX duque de Aquitania, quien asegura a su dama que en sa carta.m scriure (112) como uno más de sus vasallos. Bernard de Ventadour se dirige a ella/llamándola mi se ñor, midons, Bertrand de Born bel senhor y todos ellos prodigan las fórmulas de vasallaje, vostr'om sui, a vos me ren; dicen pertenecerle por entero y en todo momento quieren aumentar su honra y pretz como fieles servidores: Totz tems volrai sa onor e sos bes afirma Bernard de Ventadour (113) que se considera su om ju-ratz e plevitz (114) y que dice someterse a su señorío con las manos juntas, de rodillas o de pie, tal como se sometía el vasallo al señor al jurarle fidelidad:

(112) Guillermo de Poitiers, Faray chansoneta nueva, edic. Jeanroy, pág. 19.

(113) Bernard de Ventadour, Pel doutz chan que.l rossinhols fai.

(114) Ibid.

mas jonchas estau aclis
a genolhos et en pes
el vostre franc senhoratge; (115)

Alfonso II, rey de Aragón, se somete de igual modo,
al menos verbalmente, a su señora:

sos hom plevitz e juratz
serai ades, s'a lieys platz,
denan totz autres senhor (116).

Cuando la dama aceptaba el juramento de fidelidad lo sellaba con un beso. Ese beso tiene, para Cercamon, todo el poder y fuerza que confería el que daba el señor al vasallo. Este último, fortalecido militar y jurídicamente por la ayuda que podía pres-

(115) Bernard de Ventadour, Gent estera que chantes, edic. Lazar, pág. 203. Trad.: "Las manos juntas, inclinado, de rodillas o de pie, me someto a vuestro libre señorío".

(116) Alfonso II de Aragón, Per mantas guizas m'es datz, edic. Riquer, pág. 568. Trad.: "Seré siempre su servidor fiel y leal y si a ella le place, antes que el de ningún otro señor".

tarle el señor, se sentía más seguro frente a sus vecinos y más fuerte frente a sus enemigos. El trovador se siente igualmente fortalecido por el beso que pueda otorgarle su señora por lo que se verá apreciado y temido:

Toz mos talenz m'emplira
ma donna, sol d'un bais m'aizis,
qu'en guerrejera mos vezis,
e fora larcs e donera,
e.m fera grazir e temer
e mos enemics bas chader
e tengra.l meu e.l garnira (117).

Para Bernard de Ventadour, el trovador que más y mejor cantó a fin'amor, las virtudes conferidas por el

(117) Cercamon, Per fin'amor m'esjauzira, edic. Jean roy, pág. 26. Trad.: "Todos mis deseos los colmaría mi dama si sólo me favoreciese con un beso. Entonces lucharía con mis vecinos, daría con liberalidad, me haría apreciar y temer, y a mis enemigos los humillaría, conservaría lo mío y lo guarnecería"

beso son de otra índole. Ya no se trata de adquirir un valor político-militar sino de obtener el joy y liberarse así para siempre de la tristeza:

Domna, per cui chan e demor
per la bocha.m feretz al cor
d'un doutz baizar de fin'amor coral,
que.m torn en joi e.m get d'ira mortal (118).

Según Anglade (119) este beso era el primero y el último que recibía el entendedor. En muchos casos así debió ser, el fin'amor, como todo sistema establecido, pudo utilizarse de una forma puramente simbólica y no tenía más significación que el rendir pleitesía a una dama noble y poderosa según un sistema de signos conve-

(118) Bernard de Ventadour, Can par la flors josta.l vert folh, edic. Lazar, pág. 152. Trad.: "Señora por quien canto y vivo, con la boca me heriréis en el corazón con un dulce beso de buen amor sin cero, que me llene de gozo y me quite la tristeza mortal."

(119) Joseph Anglade, op. cit., pág. 62.

nidos. Se trataba de un juego establecido en el que el trovador asegura que la dama es la más perfecta de las criaturas humanas y espera recibir a cambio algún beneficio. Casi todas las canciones dirigidas a Leonor de Aquitania se corresponden a este esquema artificial. Pero no siempre fue así, y lo más frecuente es que los trovadores sean, o parezcan, sinceros.

A partir del bais amors el amante debía sentirse colmado y, de hecho, la mayoría de las canciones nos refieren una y otra vez este largo servicio en el que el poeta parece consumir su vida y sus anhelos. El fin'amor y el servicio amoroso que implicaba, suponía una larga depuración del instinto carnal que llevaba a una progresión moral continua. A partir del momento en que aparece el faich es para verse excluido a continuación o para ser identificado con el fals'amor. Parece evidente, sin embargo, que un tal ascetismo a lo largo del servicio de amor no podía inspirar, por mucho que impulsara a una mayor perfección moral, el evidente erotismo de la lírica provenzal y que aparece

reflejado en las canciones que hoy conocemos. Es muy posible' que el entendedor y su domna conocieran, y de hecho poseemos de ello algunas descripciones, ciertas vías que les permitieran, dentro de la moral entonces vigente, unos contactos y unas ceremonias que mantuvieran vivo el clima amoroso, sin caer por ello en el supremo pecado.

2.5 SENSUALIDAD DE FIN'AMOR: DESPOLHAR Y ASSAY.-

La regla de fin'amor exigía que los deseos no se vieran nunca satisfechos, y eso por definición: si el amante se veía colmado, el amor se envilecía. Pero no por eso se trataba de un amor platónico.

Bernard de Ventadour, el más cortes, por así decirlo, de los trovadores, expresa un ruego explícito bastante poco platónico y su único temor para realizarlo es que sus enemigos puedan perjudicarlo si lo advierten:

S'eu saubes la gen enchar
mei enemig feran efan,
que ja us no saubra triar
ni dir re que.ns tornes a dan.
Adoncs sai eu que vira la gensor
e sos belhs olhs es sa frescha color,

e baizera, lh la bocha en totz sens,
si que d'un mes i paregra lo sens (120).

Los trovadores, en efecto, aunque con gran discreción, han hecho frecuentes alusiones a ciertas recompensas concedidas o prometidas, promes, por la dama en un determinado plazo. Esas promesas debían hacerse en el coven según lo expresa Cercamon que pide a Dios que sia nostre coven verai y lo que su dama le había prometido lo enuncia a continuación:

qu'eu non puese lonjamen estar
de sai vius ni de lai guerir,
si josta mi despoliada

-
- (120) Bernard de Ventadour, Can l'herba fresch'e e.lh folha par, edic. Lazar, pag. 139. Trad.: "Si su piese hechizar a la gente, convertiría a mis enemigos en niños para que no pudiesen hacer ni decir nada que nos perjudicara. Entonces vería yó a la más noble con sus bellos ojos y su fresco color, le besaría la boca en todos sentidos, de tal forma que en un mes se verían aun las señales".

non la puese baizar e tenir
dins cambra encortinada (121).

Peire Rogier es más moderado en su petición, pero no
menos explícito:

Molt mi fera gen secors
s'una vetz ab nueg escura
mi mezes lai o se despueha (122).

La misma petición expresa Bernard de Ventadour, de ro
dillas a los pies de su dama:

mas mas jonchas li venh a so plazer,
e ja no.m volh mais d'a scs pes mover,

-
- (121) Cercamon, Ab lo Pascor m'es bel qu'eu chan, edic.
Jeanroy, pag. 11. Trad.: "que no puedo estar mu-
cho tiempo ni aquí vivo ni allí sanar si junto
a mi, despojada, no la puedo abrazar y tener en
cámara encortinada".
- (122) Peire Rogier, Al pareysen de las flors, edic.
Riquer, pag. 268. Trad.: "Muy gran socorro me
procurara si, una vez, en noche oscura, me colo-
ca allí donde se desnuda."

tro per merce.m meta lai o.s despolha (123).

Tanto en el caso de Cercamon como en el de Peire Rogier y Bernard de Ventadour se trata de dos ceremonias que debieron practicarse como recompensa al servicio amoroso: el assag en el primer caso y presenciar la ceremonia del desvestir, el despolhar, en el segundo. Dos ceremonias íntimas, impúdicas tal vez, pero continentales y que debían transcurrir de acuerdo con un ritual establecido.

En la segunda de estas ceremonias, que debía ser anterior al assag, y mucho más frecuente pues este último no se dió realmente hasta el siglo XIII, la dama aceptaba en su cámara al amante mientras se desvestía hasta aparecer desnuda ante sus ojos.

(123) Bernard de Ventadour, Can vei la flor, l'erba vert e la folha, edic. Lazar, pág. 87. Trad.: "Pero con las manos juntas, me entrego a su voluntad y, postrado a sus pies, no deseo moverme hasta que, por merced, me lleve allí donde se desnuda".

Todos los trovadores han sacralizado la belleza femenina, siempre lisa, blanca y bien formada pues es Dios mismo quien la formó, cui Deu formet ab sas mas (124) afirma Bernard de Ventadour, y según Peire Vidal el cuerpo desnudo de la dama impide, a quien lo contempla, cometer pecado. Según Nelli, este deseo y sobreestimación de contemplar el cuerpo femenino desnudo se explicaría, en parte, por el carácter casi milagroso que la mayoría de los pueblos primitivos le han atribuido (125). Pero no creemos que sea necesario remontarse tanto en la historia, pues aparte de que ese ha sido siempre un deseo natural en el hombre, nos encontramos además, como veremos más adelante, que en la estructura religiosa imperante en la época se encuentra esa misma valoración de la belleza del cuerpo femenino como reflejo de la belleza divina.

(124) Bernard de Ventadour, "Lo tems vai e ven e vire, ibid., pág. 232. Trad.: "que Dios formó con sus mismas manos".

(125) René Nelli, op. cit., vol. II, pág. 8.

Leyendo a los trovadores no tenemos la impresión de que trataran de sobrestimar la belleza física de una mujer concreta, sino que parecen satisfacer una demanda existente en el público para el que cantan tratando de definirla en su esencia. La describen no como una mujer real de carne y hueso, sino con unas líneas constantes de uno a otro trovador como una mujer de rasgos idealizados y fijos a lo largo de dos siglos. Esta inmutabilidad e idealización de los rasgos femeninos llega al punto de que la mujer descrita por Cercamon en Assatz es or'oimai qu'eu chan, la que describe Marcabru en Lanquan fuelhon li boscatge y la descrita por Jaufré Rudel en Lanquan li jorn son lonc en may parecen la misma y se ha pensado que se trataba de la Virgen María, del amor divino o de una entidad moral como la sabiduría. Nunca hablan de una dama determinada con unos rasgos específicos, si exceptuamos la domna sosebuda de Bertrand de Born, pero aún en ese caso lo que hace el trovador es tomar prestado un solo rasgo de cada una de las damas que va enumerando para así lograr el retrato de

la mujer perfecta. Las distintas descripciones que nos hacen los demás trovadores son perfectamente intercambiables, no hay rubias o morenas, sino nobles damas, de bellos cuerpos lisos y blancos. Esa absoluta falta de personalización podría explicar, probablemente, el papel al que se prestaba la dama así como la tolerancia oficial de los maridos. Pero de esta forma vaga y general los trovadores no han cesado de exaltar el cuerpo desnudo de la dama y de formular su deseo de contemplarlo. Sería inútil, sin embargo, que buscáramos en sus poemas, dejando de lado el primer ciclo de Guillermo de Poitiers y las dos alusiones oníricas ya citadas, la exaltación, o el simple deseo del fag. Eso no les impide, sin embargo, formular con vehemencia el deseo de ser admitidos allí donde la dama se despoilha. Resulta incluso sorprendente ver el contraste que ofrece la timidez de Bernard de Ventadour cuando asegura que la sola presencia de la dama lo hace temblar de pavor como hoja al viento:

Cant eu la vei, be m'es parven
als olhs, al vis, a la color

car aissi tremble de paor
com fai la folha contra.l ven (126)

y la audacia de su reproche:

Si no.m aizis lai on ilh jai
si qu'eu remir son bel cors gen
doncs, per que m'a faih de nien (127).

Este ruego de contemplar a la dama despoilhada aparece con tal frecuencia en toda la lírica provenzal que parece probable fuera una costumbre aceptada por la sociedad y que debía ser considerada una de las recompensas que la donna concedía a un amante fiel. Lo en-

(126) Bernard de Ventadour, Non es meravelha s'eu chan, edic. Lazar, pág. 62. Trad.: "Cuando la veo, bien se me nota en los ojos, en el semblante y el color, porque tiemblo de miedo lo mismo que la hoja al viento"

(127) Bernard de Ventadour, Long tems a qu'eu no chan-tei mas, ibid. pág. 132. Trad.: "Si no me alberga allí, donde ella duerme, para que yo contemple su bello cuerpo amable, entonces, ¿para qué qué me sacó de la nada?".

contramos desde la primera generación de trovadores en Cercamon: Dieu prejarai... que la vej'anar jazer (128) hasta el final de la lírica provenzal casi sin variación alguna. Es muy posible que tal recompensa no fuera siempre concedida, sino simplemente expresada como deseo. Pero fuese recompensa o simple deseo, el anhelo de contemplar la belleza del cuerpo desnudo de la dama se repite una y otra vez. Parece lógico suponer que es tos ruegos no habrían tenido sentido si no hubiesen te nido alguna posibilidad de verse satisfechos, aunque fuera en contadas ocasiones. Una tal recompensa, por lo demás, no comprometía en nada a la domna ni suponía ningún riesgo para su honor ya que tal ceremonia podía incluirse sin inconveniente en la èsfera de fin'amor. De hecho le era perfectamente factible recibir a su amigo "allí donde se desvestía" sin que su virtud tuviese nada que temer, ya que, como es sabido, sus da-

(128) Cercamon, Quant l'aura doussa s'amarzis, edic. Jeanroy, pag. 2. Trad.: "A Dios rogare... que la vea ir a acostar".

mas pocas veces se separaban de ella. No hay, por lo tanto, ningún inconveniente en admitir que aquellos que hubiesen llegado al grado de entendedor no pudiesen asistir a la ceremonia íntima en la que la domna se acostaba o levantaba, con lo que se recompensaba su fidelidad y se le ayudaba a perseverar en el servicio amoroso, ya que esta recompensa borraba el sufrimiento del amante y, si creemos a Peire Vidal, bastaba para colmarlo:

Mas be.us dic que tan sofrirai,
Tro posca en loc avenir,
Qu'al mos olhs son bel cors remir;
E s'i aura trop al meu par (129).

(129) Peire Vidal, Baros Jezus, qu'en crtoz fo mes, edic. Anglade, pag. 133. Trad.: "Pero bien os digo que mucho sufriré, hasta que pueda llegar al lugar en el que mis ojos contemplen su bello cuerpo; y entonces me parecerá demasiada (la recompensa)".

Conservamos la graciosa descripción de una de estas ceremonias hecha por Bernard de Ventadour, el poeta que, según E. Lucka, inventó "el amor tier- no y casto" (130).

Mal o fara, si no.m manda
venir lai on se despolha
qu'eu sia per sa comanda
pres del leih, josta l'esponda
e.lh traya.ls sotlars le chaussans
a genolhs et umilians
si.lh platz que sos pes me tenda (131).

Es probable que mientras el trovador le quitaba los za-
patos "que tan bien la calzaban" se permitiese alguna

(130) E. Lucka, "Die drei stufen del Erotik". Berlin
1913.

(131) Bernard de Ventadour, Lancan vei per mei la lan-
da, edic. Lazar, pág. 172. Trad.: "Mal obrara, si
no me ordena venir allí donde se desviste y que
yo me encuentre, por orden suya, cerca del lecho,
junto al borde, y le saque los zapatos que la cal-
zan, humildemente y de rodillas, si a ella le pla-
ce tenderme sus pies".

caricia, pues él le pide, a continuación, que le haga del bratz latz al col, una lazo en el cuello con sus brazos, pero no parece que se le otorgase mucho mas, al menos nunca se habla de ello, sino que todo parece indicar que, una vez dada esta muestra de merce, el amante, respetando mezura fuese amablemente despedido, a no ser que se le otorgase, también el assag.

Esta segunda recompensa debía ser concedida con mucha menos frecuencia ya que son menos los testimonios que nos han llegado, lo que, quizás, explica el que haya sido tan discutida. Creemos que después del estudio que le ha dedicado R. Nelli (132) no cabe dudar que tal ceremonia existiese. Por lo demás, como muy bien afirma Martín de Riquer "no se trata de nada insólito ni sorprendente y en las narraciones novelescas aparece con frecuencia; basta pensar en la famosa noche de amor entre Perceval y Blancaflor, en los cuentos del Graal y en varios episodios de las relaciones

(132) René Nelli, op. cit., pág. 199-209.

entre Tirant y Carmina en el Tirant lo Blanch. Dejando aparte las motivaciones cortesas que Nelli ve en el assag, debía facilitar lo la razón, mucho más prosaica, de que el honor de la dama quedaba a salvo, así como otras lógicas consecuencias" (133). Habría que añadir que es, además el mejor de los análisis ideados para aislar el amor de la sexualidad, sin renunciar a ella.

Al assag parece referirse Raimbaut de Vaqueiras cuando se despide de la Genovesa con estas palabras:

Domna, en estraing cossire
m'avez mes et en esmai,
mas enquera.us preiarai
que voillaz qu'eu vos essai,

(133) Martin de Riquer, op. cit., pág. 93.

si cum provenzals o fai,
quant es pojatz (134).

M. de Riquer (135) cree que Guilhem de Montanhagol debe referirse a esta costumbre, censurándola, cuando escribe:

Que tal n'i a, quays qu'om non o creirai,
ab que fos dig, cu'en fan assais fraydis,
per qu'amors falh entr'elas e vilsis,
quar tenon mal en car los carestia (136).

-
- (134) Raimbaud de Vaqueiras, Donna, tant vos ai preiada, edic. Riquer, pag. 816. Trad.: "Señora, en extraña preocupación y desaliento me teneis; pero todavía os pediría que me permitais os pruebe, así como lo hace el provenzal, cuando se ve pujado".
- (135) Martin de Riquer, op. cit., pág. 94.
- (136) Guilhem de Montanhagol, Non an tan dig li pri-mier trobador, edic. Riquer, pag. 1434. vol. 3. Trad.: "Las hay tales que, es difícil creerlo aunque se diga, que hacen viles pruebas, por lo que el amor en ellas decae y se envilece ya que aprecian poco su recato".

Es posible que la tan discutida estrofa de 'Jaufre Ru del en la que cuenta que una noche estaba assalhitz, desnudo bajo el cobertor, cuando fué sorprendido por "ellos" que se fueron riéndose, sea precisamente una referencia a un assay durante el cual el trovador se vió sorprendido:

mielhs mi fora jazer vestitz
que despolhatz sotz cobertor
e puese vos en traire auctor

El assay, o assag, se asemeja en algunos de sus aspectos a lo que clásicamente se conocía con el nombre de "amor imperfectus". En el fin'amor constituía la máxima recompensa, como lo dice Bernard Marti, porque el amante podía, al fin, tener e mazar a su dama:

Quan sui nutz e son repaire
e sos costatz tenc e mazan
ieu ne sai null emperador,

va me puesca gran pres cuillir
ne de fin'amor aver mais (137),

pero también debía suponer una prueba, pues la ceremonia permitía a la dama, en principio, comprobar en qué medida era capaz el amante, puesto ante la suprema tentación, de respetarla en nombre de un melhor.

Ya Guillermo VII decía que:

ma dona m'assai e.m prueba
quossi de qual guiza l'am (138)

aunque quizás ese assai no sea del que aquí se trata, pues parece, a juzgar por los testimonios, que no existió como ritual hasta finales del siglo XII y comienzos del XIII. Pero debió arraigar tan profundamente en la conciencia popular que se mantuvo hasta comienzos

-
- (137) Bernard Marti, Lançan lo douz temps s'esclaire, edic. Hopffner, pág. 118. Trad.: "cuando estoy desnudo en su morada y acaricio y abrazo sus costados, no sé de ningún emperador que, comparado conmigo, tenga mayor honor y pueda obtener más fino amor".
- (138) Guillermo de Poitiers, Farai chansoneta nueva, edic. Jeanroy, pág. 19. Trad.: "mi dama me hostiga y me pone a prueba para ver como la amo".

del s. XX en varias regiones de Occitania. Según Poueigh (139), era costumbre en estas regiones que el novio se introdujera días antes de la boda, en la habitación de su futura mujer, y pasase la noche acostado junto a ella sin desvertirse y sin tocarla, probándole así que la quería por sí misma (140).

No debemos confundir, sin embargo, el assag, prueba de amor espiritualizado, pero mutuo, con la prueba a la que sometía Robert d'Arbrissel y que sólo tendía a mortificar sus sentidos y a demostrarse que había vencido toda carnal inclinación. Aunque no deja de ser curioso que ambas pruebas se realicen en una misma área geográfica impregnada de herejía.

(139) J. Poueigh, "Le Folklore des pays d'oc : la tradition occitanne". Payot. Paris 1952.

(140) La misma costumbre debió existir en Cataluña, ligada durante tantos años a la cultura de los trovadores, si juzgamos por una "cobla" oída en Llansá, Gerona, y en la que el mozo asegura haber hecho por su amada lo que no haría ni "el Padre Santo: dormir una noche contigo y no tocarte el manto".

Los trovadores solicitaban esta recompensa como lo hace Peire Vidal, "le type accompli du troubadour" como lo define Stendhal, no solo como premio, sino como algo que confería una ayuda espiritual capaz de protegerlo contra cualquier daño y así el trovador asegura a su dama que si le permite servirla entre el despolhar y el vestir, ya nunca podrá ocurrirle nada malo:

Domna, si.m tenetz en defes
que d'al re non ai pensamen
mas de far costre mandamen
e s'en grat servir vos pogues
entre.l despolhar e.l vestir
ja mais mals no.m pogr'avenir (141).

-
- (141) Peire Vidal, Baros Jezus qu'en crotz fo mes,
edic. Jeanroy, pag. 133. Trad.: "Señora, me tenéis tan sometido que no pienso en ninguna otra cosa sino en obedeceros, y si de buen grado os pudiese servir, entre el desnudar y el vestir, ya nunca, ningún mal me podría acontecer".

No hay en esta petición de permanecer, o servir, junto a la dama durante la noche, ninguna idea de pecado o falta, ni siquiera el asomo de que pueda ser algo inconveniente por parte del trovador, pues éste incluye este ruego a la dama en una canción de cruzada dedicada y dirigida al rey de León. Tenían los trovadores siempre presente que fin'amor no permitía solicitar algo que fuera contrario al honor de la dama, pues el que tal hacía lo traicionaba y el amor consistía precisamente en perfección. Es, incluso, frecuente que pidan la ayuda de Dios para lograrlo. Si los trovadores hubieran pensado que la concesión de determinados favores fuera no ya pecado, sino simplemente una falta, hubiera supuesto un verdadero sacrilegio por su parte el que invocaran a Dios para lograrlos y nada hay que nos permita dudar de la buena fe de Arnaud Daniel cuando pide a su dama el assag:

Dieus lo chauzitz
per cui foron assoutas
las faillidas que fetz
Longis lo cecs,
voilla si.l platz,



qu'ieu e midonz jassam
en la chambra on amdui nos manden
uns rics convens don tan gran joi atendi,
que.l seu bel cors balsan rizen descobra
e qe.l remir contra.l lum de la lampa (142)

También Cercamón se dirige al Santo Salvador para que su dama cumpla el coven y le conceda lo prometido:

Saint Salvaire fai m'albergan
lai el renh on mi donz estai,
ab la genzor si q'en baizan
sien nostre coven verai
e qe.m do zo que m'a promes (143).

-
- (142) Arnaud Daniel, Doutz brais e critz, edic. Riquer, pág. 633. Trad.: "Dios muy alabado, por quien fueron absueltas las faltas que cometió el ciego Longinos, permitid, si os place, que yo y mi dama yazcamos en la cámara en la que los dos nos denos preciosa cita, de la que espero tan gran gozo, que yo, entre besos y risas, descubra su bello cuerpo y pueda contemplarlo a la luz de la lámpara".
- (143) Cercamón, Ab lo Pascor m'es bel qu'eu chan, edic. Jeanroy, pág. 11. Trad.: "Santo Salvador, dame al bergue allí en el reino donde está mi señor, con la más noble, para que, besándonos, se realice nuestro convenio y me conceda lo prometido".

En el caso de Arnaud Daniel, además, podemos asegurar que se limita a solicitar lo que indica, pues no eran las palabras lo que podía asustar al autor del obsceno debate (144) con Raimon de Durfort. Pide, aparentemente, lo que se le puede conceder sin ofender el código de fin'amor, y por ello se atreve a suplicar la protección del Salvador que perdonó al ciego Longinos.

La verdadera descripción del assag, sin embargo, ha sido hecha por las trobairitz. Es lógico que así fuera si pensamos que el concederlo era privilegio de la dama. El que dos de ellas lo hayan descrito demuestra que lo consideraban una ceremonia no solo conocida sino aceptada por las buenas costumbres, pues ni la Condesa de Dña ni Azalaïs de Porcargues, ambas domna be.ensenhada, hubieran corrido el riesgo de verse censuradas por sus familiares atreviéndose a escribir al-

(144) Arnaud Daniel, "Debate con Raimon Durfort", edic. Riquer, pág. 612.

go que no estuviese admitido dentro de la norma establecida (145).

No parecen haberlo admitido así algunos críticos, lo que le ha valido a la más conocida, la Condesa de Día, uno de los mejores poetas provenzales, numerosos comentarios, no siempre halagueños, en lo referente a su pudor. Y sin embargo, nada hay en sus poemas que no sea reflejo de los lugares comunes de la

-
- (145) En la Cour d'amour" publicada por L. Constans, "Revue des Langues Romanes", T. XI, 1881, págs. 219-20, leemos el siguiente consejo: "S'avez-vous ce que doit faire une donzelle quand son bon ami est auprès d'elle et que fin'amor lui a fait un si grand honneur qu'elle lui a permis de se trouver allonger près de lui -qu'ab son bon amic l'a colgada. Il faut alors que tout de suite elle lui fasse présent d'un baiser, puis, avec un sourire et de gentilles paroles, qu'elle lui fasse un coussin de ses bras que l faissa coissin de son braz-, tandis que de l'autre elle l'attire à elle et l'étreint en disant: "Grand honneur vous vienne, Amour et bonne aventure! Vous pouvez bien voir, bel ami, que je suis toute à votre plaisir. Vous voyez que je ne me défends pas de vous. Vous êtes si gracieux et si bon que vous éviterez vilénie à votre belle personne et à votre amie... Je me livre à votre discrétion -cauzimen-. Et vous savez qu'il n'y a pas d'honneur à tromper une jeune fille."

época (146). La única diferencia con sus colegas masculinos estriba, quizás, en que manejando un instrumento creado por ellos, lo utilizó, no como la mayoría de los trovadores, adaptándose a una demanda que debían satisfacer para sobrevivir como poetas, sino para referir una experiencia personal y una vivencia íntima; de ahí esa mezcla singular de exaltación voluptuosa y de continencia que ha escandalizado a más de un provenzalista y que, sin embargo, no es diferente de la de aquellos trovadores que, además de dejarnos canciones perfectas en cuanto a la forma, nos dan la sensación de expresarse con auténtica sinceridad, como Jaufré Rudel o Bernard de Ventadour.

Las trobairitz, casi sin excepción, utilizan un lenguaje directo, personal, sin ambigüedades, contrariamente a los trovadores que parecen elaborar una visión poética compleja, parecen limitarse a manifestar sus sentimientos. Y en contra de lo que opina A. Jean

(146) Ver "La Condesa de Día y las convenciones sociales". Jesús Cantera y Felicia de Casas, Revista de Filología Moderna, C.S.I.C., nº 56-7-8. Madrid 1976.

roy que considera que las trobairitz fueron "les esclaves de la tradition" y que "incapables d'un effort d'analyses, se bornaient à exploiter des thèmes existants, à se servir de clichés qui avaient cours, intervertissant seulement les rôles. Nous serions alors en présence de purs exercices littéraires, qui ne sont d'ailleurs pas dépourvus de mérites" (147). A pesar de la afirmación del ilustre provenzalista es evidente para quienquiera que lea a las trobairitz, que si bien es cierto que se adaptaban a la norma amorosa vigente de su tiempo no hay en ellas "clichés" literarios. En sus poemas se expresa una primera persona de singular frente a los trovadores que expresaban un singular meramente nominal, salvo algunas excepciones ya citadas, que abarcaba un amplio plural. Las canso de las trobairitz, a diferencia de las de sus colegas masculinos, tienen un estilo propio, personal e inconfundible, debido probablemente a que escribían, no por razones pro

(147) Alfred Jeanroy, op. cit., pág.

fesionales, sino personales. Sus textos son menos sofisticados y elaborados que los de los trovadores y se desprende de ellos una espontaneidad y un encanto particular. Las trobairitz no sólo escriben de un modo más personal que sus homólogos masculinos, sino que las situaciones que nos describen son también diferentes. Una y otra vez repiten el mismo deseo: ser amadas, pero respetadas. Donna H. asegura que una dama noble y amable que tiene un amante, antes de admitirlo en su lecho, le hace jurar y prometer que sólo se limitará a tener e baisar y si no lo hace así y se atreve a forsar a su dama es porque nada sabe de amor, porque el que siente fin'amor en todo se somete a su dama:

e cel fetz foudat nadiva
que sa domna auset forsar,
a que.l mante sap pauc d'amar;
qu'amans, pois fin'amors viva
lo destreing tan, sa domna.l cre

de tot quan ditz, qu'assi.s cove (148)

La misma preocupación parece tener la Condesa de Día. Nos cuenta el abandono de su caballero porque non li donei m'amor y sin embargo, explica a continuación, está dispuesta a darle lo máximo que su educación le permite y le ofrece el assag:

Ben volria mon cavalier
tener un ser e mos bratz nut,
d'el s'en tengra per ereubut
sol qu'a lui fezes cosseiller;
.....
Bels amics, avinens e bos,
cora.us tenrai e mon poder
e que jagues ab vos un ser
e que.us des un bals amoros.
Sapchatz, gran talan n'auria
qe.us tengues en luoc del marit,

-
- (148) Domna H., Rosin digatz m'ades de cors, edic. Meg Bogin, "Les femmes troubadours", Denoel, Paris 1978, pág. 162. Trad.: "y se comporta como un lo co y se atreve a violentar a su dama y quien lo apruebe poco sabe de amor; el amante en quien ha bita fin'amor está tan transformado que acepta cuanto dice su dama y así conviene que sea".

ab so que m'aguessatz plevit
de far tot so qu'eu volria (149).

Si desea tenerlo en el lugar del marido es con dos con
diciones: que se sienta ereubut solo con que le sirva
de almohada y que, previamente, le jure de far tot so
que ella volria. Sería realmente ofender a la Condesa
de Día, mujer culta y sensible, el suponer que ese tot
so fuera contra los mandamens de fin'amor y cortezia.
Estamos, además, justificados para esta interpretación,
por el hecho de que Azalaïs de Porcairagues fija explí-
citamente las condiciones del assay, a su bello amigo
que le ha prometido, según nos dice, no faillir cuando
llegue el momento de la prueba y no pedirle a ella
outratge:

(149) La Condesa de Día, Estat en greu cossirier, edic.
Riquer, pág. 798. Trad.: "Bien quisiera, a mi ca-
ballero, tener una noche desnudo entre mis bra-
zos, y que él se diera por satisfecho solamente
con que yo le sirviese de almohada;... Bello ami-
go, agradable y bueno, ¿cuando os tendré en mi po-
der? y permanecer con vos una noche y daros un
beso amoroso. Sabed que mucho me agradaría tene-
ros en lugar del marido, con tal que me hubieses
prometido hacer todo lo que yo quisiera".

Bels amics, de bon talan
son ab vos toz jorns en gatge,
cortz'e de bel semblan,
sol no.m demandes outratge
tost en venrem a l'assai
qu'en vostra merce.m metrai:
vos m'avetz la fe plevida,
que no.m demandes faillida (150).

A pesar de estas concesiones, en las que es evidente que tanto el amante como la dama no practica ban una continencia absoluta, hay siempre una deseo manifiesto de no caer en el acto carnal, en el ou-tratge. El amor era fuente de goces físicos, pero también de joy, de jovens y aumentaba pretz y valor. Los trovadores, es cierto, no cantaron la continencia por

(150) Azalaïs de Porcairagues, Ar em al freg temps vengut, edic. Riquer, pág. 460. Trad.: "Hermoso amigo, con agrado estoy para siempre comprometida con vos, con cortesía y buenas maneras, con tal que no me pidáis cosa ultrajosa; pronto llegaremos a la prueba que me pondrá a vuestra merced: y me habéis jurado que no me pediréis que cometa falta".

si misma y aspiran a algo más que a un simple comercio platónico, pero repitieron incansablemente que las bases espirituales que suponía fin'amor solo podían manifestarse condenando el deseo carnal, admitiendo, al mismo tiempo, que en él se originaba y con él se veía de continuo entremezclado. El deseo, en la lírica provenzal, no podía verse nunca satisfecho por la posesión total, sino que debía purificarse, lograr el joy. Mezura debía triunfar de leujaria a pesar de todas las recompensas que pudiera otorgar la dama, o mejor dicho, con su ayuda.

Este extraño concepto amoroso tuvo, necesariamente, que estar ligado y determinado por las categorías que organizaban la conciencia del grupo social que lo adoptó pero no podemos, sin embargo, desechar totalmente la posible influencia que en su nacimiento pudieron tener las llamadas "fuentes".

De todas las posibles fuentes o influencias establecidas para la poesía lírica provenzal nos limitaremos a considerar las mejor probadas hasta hoy y ve

remos en que medida se las puede considerar suficientemente válidas para explicar el fin'amor.

Veremos en primer lugar la creación de Fontevrault por Robert d'Arbrissel y en que medida pudo esta fundación influir en la idealización de la dama que se produce, por primera vez, en Guillermo de Poitiers.

Veremos en segundo lugar cuales fueron los temas clásicos que pudieron recibir y utilizar los trovadores.

Por último veremos hasta que punto influyó, en los trovadores, la convivencia hispano-arábica para la interiorización del deseo amoroso.

III Posibles orígenes

3.1 Fontevrault

3.2 La herencia latina

3.3 La poesía hispano-árabe

III POSIBLES ORIGENES

3.1 FONTEVRAULT.-

Según Bezzola (1) el papel desempeñado por Robert d'Arbrissel en la vida del primer trovador, Guillermo de Poitiers, y la influencia que sobre este trovador ejerció la abadía fundada por el beato, fueron, indudablemente, el origen de la nueva concepción amorosa que se inicia con este poeta. Pues aunque es cierto que Guillermo no intervino nunca directamente en la vida y fundaciones de Robert d'Arbrissel no ocurrió lo mismo con sus familiares, especialmente con su primera esposa, Phillippa, que lo tomó por confesor.

Robert d'Arbrissel llevó, hasta su muerte, una vida errante, predicando por ciudades y castillos.

(1) R.R. Bezzola, "Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident". Champion. Paris 1948.

Pero en los últimos meses del año 1100 estableció a sus seguidores en un valle solitario llamado Fons Evraldi (hoy Fontevrault), donde se erigió una capilla en honor de la Virgen y que le había sido donado por Adelaida Riveria. En el acta de donación se habla ya de las religiosas que Robert había reunido en una comunidad conventual, pero no se habla aún de monjes. Predicó, sin embargo, indistintamente a hombre y mujeres a su paso por los pueblos y castillos, pero lo cierto es que entre sus seguidores predominaban las mujeres, razón por la que Robert empezó a preocuparse cada vez más por su salvación.

El clero comenzó a manifestar su inquietud ante tan insólito predicador, pero el papa Urbano II, con motivo de la preparación de la cruzada, lo oyó hablar en San Nicolás y decidió nombrarlo predicador apostólico lo que acalló los rumores que su actividad apostólica pudiera suscitar. Los sermones de Robert d'Arbrissel, gracias a sus facultades oratorias y a la sencillez lapidaria de su estilo, debían causar un

efecto extraordinario en la multitud, que no se limitaba a escucharlo sino que, frecuentemente, le acompañaba en sus traslados. En un determinado momento se contaban por miles los que le acompañaban, descalzos, macerados por el ayuno, imitando al maestro. Muchos clérigos seguían mostrándose preocupados por tal actuación pero algunos otros, y de los más ilustres, lo protegían y lo sostenían, tal como Marbodo, obispo de Rennes. Este, sin embargo, trataba de moderarlo y le prevenía sobre los riesgos que podía entrañar el que en sus predicciones atacase continuamente las riquezas de los prelados y el que incitase al pueblo a llevar una vida desordenada, pues las mujeres abandonaban a sus maridos para seguirle. Marbodo, en una carta (2), le reprocha que se detenga a pasar las noches a la orilla de los caminos, ordenando que los hombres durmieran de una lado y las mujeres de otro, mientras se instalaba en medio para fijar las horas de vigilia. Estas costumbres escandalizaban incluso a sus amigos. No solo Marbodo,

(2) Baudri de Bourgueil, "Vita Beati Roberti de Arbrissello". edic. de Migne, Paris 1865, pag. 183.

sino también Geoffroi de Vendôme le pide que no siga dando pie a tantos comentarios como circulaban por la región y según los cuales Robert permitía que las mujeres que lo seguían vivieran familiarmente con él, le hablasen a solas e incluso compartieran su cama, todo ello con la intención de mortificarse por sus antiguos pecados veniales y para probarse a sí mismo la fortaleza de su estado de ánimo ante las tentaciones de la carne.

Otra anécdota, aunque bien es cierto que so lo se halla en un manuscrito cisterciense de la época, el des Vaux de Cernay del año 1210, nos da cuenta de la singular lucha de Robert d'Arbrissel contra la lujuria. El mencionado manuscrito relata cómo encontrándose Robert en Rouen entró un día en un prostíbulo y se sentó cerca de la chimenea. A las mujeres allí reunidas les habló de Cristo y de su infinita caridad. Una de las mujeres allí presentes se asombraba de oír hablar por primera vez, al cabo de 25 años de permanecer en el prostíbulo, de la misericordia de Dios. Ella y sus compañeras deciden hacer penitencia y cambiar de vida.

Salieron de la ciudad en compañía de Robert que las instaló en una región desértica como ermitañas.

En 1115 muere la abadesa Hersenda de Fontevrault y Robert d'Arbrissel convoca a los representantes del obispo de Poitiers, que acababa de morir en Chauvigny, a los que se dirige en los siguientes términos: "Bien sabéis que cuanto he construido en este mundo lo he hecho por las religiosas y a ellas he ofrecido todo el poder de mis talentos, y lo que es más aún, me he sometido, así como mis discípulos, a su gobierno, por el bien de nuestras almas. Esa es la razón por la que he dispuesto, alentado por vuestros consejos, que esta congregación sea gobernada, mientras yo viva, por una abadesa, y que nadie, después de mi muerte se atreva a contradecir esta disposición" (3). Era una disposición de gran alcance pues el gobierno de un monasterio constituía en aquella época, una importante función. Los poderes de las abadesas, como los de los abades, eran casi absolutos. Para el gobierno interior no dependían sino de la regla y para el exte-

(3) Ibid., pág. 608.

rior del obispo en lo espiritual y del rey en lo terre
nal. Por lo demás, era un hecho que las abadías, gra-
cias a la inmunidad, eran de "facto" pequeñas repúblicas
independientes. La autoridad de la abadesa se ejercía
sobre todos los habitantes del monasterio y sus ac-
tividades. El funcionamiento de la organización econó-
mica del monasterio estaba bajo su dirección. Debía
conseguir que la regla fuese estrictamente observada e
imponer una disciplina inflexible asignando a cada uno
la tarea correspondiente (4). Velaba por el buen ejer-
cicio del culto y también dirigía todos los trabajos in
telectuales realizados en el convento.

En tanto que propietaria de extensos dominios,
por lo general, tenía derecho a ejercer justicia sobre
todos aquellos que vivían en las tierras del monasterio.
Solo las infracciones muy graves dependían de la juris
dicción episcopal. Como, además, estaban sometidas al
servicio de guerra, teniendo que proveer al rey de un
número de soldados proporcional a la extensión de sus

(4) P. Boissonnade, "Le travail dans l'Europe chrétien
ne au Moyen Age". Vol. I, cap. VII. Paris 1883.

tierras, se puede afirmar que tenían una importante intervención en la organización político-militar de la época. Las abadesas que dirigían dos comunidades, una de hombres y otra de mujeres, como en el caso de Fontevrault, tenían poderes aún mayores. De ahí que Bezzola al referirse a la voluntad expresa de Robert d'Arbrissel señale que "on ne peut s'empêcher de voir dans ces mots, autant que dans l'esprit qui inspire Robert dans la fondation de Fontevrault, une exaltation de la femme qui constituait à cette époque quelque chose d'inouï" (5) y añade más adelante "cette glorification de la femme est couronnée par l'organisation de la Congregation de Fontevrault en un ensemble de couvents de religieuses et de moines gouverné non pas par un abbé, mais par una abesse. Et ajoutons-le : ce n'est pas une jeune fille, une vierge, qui est jugée digne d'être élevée à cette dignité, au-dessus non seulement des femmes, mais aussi des hommes de l'Ordre, c'est une femme mariée, une veuve" (6). Robert d'Arbrissel da un argumento de carácter práctico para justificar esta elección, a sa

(5) R. Bezzola, op. cit., pág. 162.

(6) Ibid., pag. 164.

ber, que una joven, una virgen, no dispone de la experiencia necesaria para salvaguardar los intereses de la Congregación en el aspecto puramente material. Pero la primera de las abadesas de Fontevrault, nombrada por el mismo Robert, fue Petronila de Craon, viuda del baron de Chemillé, célebre por su belleza y por su ingenio, y que aún no había cumplido los veinte años cuando ingresó en el convento, con lo que los argumentos de orden práctico invocados por el beato, en favor de la elección de una viuda, no parecen tener, en verdad, un peso excesivo.

Bezzola concluye "que la veuve unit en une seule personne l'idéal de la mère et celui de la pureté, de la chasteté. Elle est la domina par excellence" (7). Esta exaltación de la mujer se impone, a su juicio, a Guillermo VII que creará, a partir de este nuevo ideal, el amor cortés. "Cet amour, tout en s'opposant nettement à l'amour chrétien, tout en s'inspirant, sans aucun doute d'Ovide, et peut-être bien aussi de souvenirs arabes

(7) Ibid., pág. 185.

d'Orient et d'Espagne, trahit particulièrement l'influence de la mystique de Fontevrault" (8), y más adelante: "les vers de "Farai chansoneta nueva" nous prouvent que le comte de Poitiers, s'enhardissait sous la pression du mouvement mystique qui régnait sur ses terres, dans le monde de ses grands vassaux, dans sa famille, à élever ses sentiments à une nouvelle conception de la femme et de l'amour qui devait imposer à la vie même de la société aristocratique un idéal plus élevé, l'idéal courtois" (9).

Aunque es cierto, en efecto, que la espiritualidad cristiana ha contribuido a purificar la idea de amor, no creemos que esto ocurriera precisamente con Guillermo VII. Pensamos que Bezzola, cuya obra es admirable por su erudición y precisión, se equivoca, sin embargo, el conceder una tal importancia, en la vida y obra de nuestro trovador, a la fundación que hizo Robert d'Arbrissel en Fontevrault. La preeminencia que

(8) Ibid., pág. 216.

(9) Ibid., pág. 221.

el beato concedía a una mujer, al nombrarla abadesa de un convento mixto, podría en efecto haber exaltado la femineidad -la madre y la virgen- pero nos parece difícil que hubiera exaltado a la amante. Tampoco vemos muy claro como la deferencia con la que los grandes señores trataban a esta abadesa, les habría constreñido a mostrarse sumisos y corteses con sus amantes que, además, eran, según la moral católica, adúlteras. Nos inclinamos más bien a pensar, como Nelli que "cet sont les idées de Robert d'Arbrissel qui portent la marque des conceptions érotiques de la société de son temps" (10).

No debemos olvidar que, aún siendo muy grande, como hemos visto, el poder de una abadesa, los nobles damas del Midi, el heredar el señorío de sus padres, eran dueñas absolutas de sus tierras, señores feudales a parte entera, con los mismos derechos y obligaciones que sus colegas varones. Es incluso muy probable que Petro-

(10) R. Nelli, op. cit., pág. 166.

nila de Craon fuese más respetada como baronesa que como abadesa. Pensamos que Robert d'Arbrissel trataba, no sólo de exaltar a la mujer, sino, fundamentalmente, de humillar a los servidores de Cristo, obligándolos a obedecer a una mujer pues según sus propias palabras se había sometido, así como sus discípulos, al gobierno de una abadesa "por el bien de nuestras almas" (11).

A todo esto habría que añadir que el origen de los monasterios dobles, regidos por una abadesa, existían ya desde antiguo. En el año 525 fundó una Santa Brígida, en Irlanda, y este tipo de fundaciones se propagó rápidamente por toda Austrasia a comienzos del s. VII. Rodegunda fundó uno, en la misma Aquitania, a mediados del s. VI, al que siguió otro fundado en Nivelles, regido por Gertrudis, que compró gran cantidad de libros a Roma para constituer una biblioteca en su monasterio, así como otro fundado por Aldegonda en Mauteuge (12).

(11) R. Bezzola, op. cit., pág. 194.

(12) Ver A. Lehmann, "Le rôle de la femme dans l'histoire de France au Moyen Age", Berger-Levrault, Paris 1952, págs. 157-161.

No se puede negar, sin embargo, que Fontevrault llamase la atención de Guillermo VII, dada la atracción que ejerció sobre sus sucesivas mujeres. La primera, Ermengarda d'Anjou, después de separarse del príncipe trovador y contraer segundas nupcias con el duque de Bretaña, se retiró a Fontevrault donde tomó el velo. La segunda, Filipa de Tolosa, también se retiró a Fontevrault, contra la voluntad de Guillermo, y allí terminó su vida acompañada por su hija Audearda. Estas serían las circunstancias que según Bezzola, habbrían suscitado en Guillermo VII el deseo de oponer al misticismo ascético de sus esposas "un mysticisme mondain, une élévation spirituelle de l'amour du chavalier rivalisant avec l'attraction qu'exerçait sur les âmes l'amour mystique et la soumission à la dame que propageait Fontevrault" (13).

Frente a esta afirmación tenemos la de Martin de Riquer: "Guilhem de Peitieu, de quien consta

(13) R. Bezzola, "Guillaume IX et les origines de l'amour courtois". Romania, LXVI, 1940, pág. 185.

su aversión a Robert d'Arbrissel y a sus fundaciones, y que veía, con sorpresa e indignación, que en Ponte vrault se habían recluso sus dos esposas y su hija, ironizaba cruelmente sobre ello afirmando que estaba dispuesto a fundar una abadía de ramera, cuya abadesa o priora sería la más hermosa" (14) y cita en apoyo de su afirmación la siguiente frase de Guillermo de Malmesbury: "Denique apud castellum quoddam Niort habitacula quaedam quasi monasteriola construens, abbatiam pelliam ibi se positurum delirabat: nuncupatiam illam et illam quaecumque famosioris prostibuli esset, Abbatissam vel Priorem, caeteras vero officiales instituturum cantitans" (15).

Por otro lado no debemos olvidar que, como ya lo hemos señalado, el amor de Guillermo VII no fue tan místico como lo pretende Bezzola. Había, sí, sumisión galante a la dama que bien podía inscribirlo entre sus siervos, qu'en sa carta.m pot escriure (16),

(14) Martin de Riquer, op. cit., pág. 107.

(15) G. de Malmesbury, "Chronicon San Maxentii", edic. Bouquet, pág. 20.

(16) Guillermo de Poitiers, "Farai chansoneta nueva", edic. Jeanroy, pág. 19.

pero esa sumisión no tenía nada de mística, pues morirá si la dama no le besa en la cámara o bajo el folla je, morrai, pel cap Sanh Gregori/ si no.m baiz'en cambr'o sotz ram (17). No pretendía el trovador rebajarse ante ninguna dama, viendo en ella, o en su relación con ella, un simple medio espiritual de mayor perfección, sino que, aparentemente esperaba conseguir, a la larga, sus favores. Aparte del virulento antagonismo, siempre dispuesto a manifestarse, que le oponía al clero, no vemos nada en común entre el prestigio legítimo de que disfrutaba la abadesa de Fontevrault y el que el poeta confería a su amiga.

Creemos, por tanto, que la idealización del amor y de la dama que se pone de manifiesto en la poesía provenzal, si bien pudo beneficiarse de la fundación de Fontevrault no queda, sin embargo, explicada por ella y que esta explicación habrá de darnosla otro factor contemporáneo.

(17) Ibid.

3.2 LA HERENCIA LATINA.-

Resulta, sin embargo, difícil suponer que el amor cortés surgiera con la brusquedad de un florecimiento primaveral. Como muy bien ha señalado Jeanroy, debían existir, ya de antemano, una serie de corrientes subyacentes que permitieran la aparición de ese modo de sentir.

Si creemos a Fauriel, habría que buscar la solución del problema de los orígenes en las supervivencias vivaces del espíritu pagano que se había conservado en el Midi de Francia, pues es de todos sabido, que una de las ideas claves de este autor, era que el Medio día de Francia había sido, durante los siglos bárbaros, el último asilo de la civilización de Roma. Tres de las largas lecciones de su curso en el Colegio de Francia sobre la historia de la poesía provenzal están dedicadas a estas supervivencias paganas en las creencias religiosas, usos y ritos, de las provincias meridionales: 'Les antécédents les plus immédiats, les plus positifs

et les mieux constatés de ces révolutions, l'amour et l'esprit courtois, semblent n'être que des altérations, des regrets, des reminiscences de l'état de choses antérieur à la conquête germanique, de la civilisation gallo-romaine" (18). En los siglos IX y X "c'étaient toujours les lois, les institutions, les mœurs et les traditions romaines, bien modifiées, bien dégénérées, sans doute, mais pourtant reconnaissables encore, encore chères aux peuples et destinées à refleurir un jour sous des formes nouvelles" (19). E. Baret abunda en la misma dirección: "Comment refuser de croire que la cause première, la raison la plus générale de cette renaissance poétique réside dans les germes encore vivants de la civilisation et de la culture antiques dont brillèrent si longtemps ces belles contrées? Quel que fût en effet l'heureux naturel des races parmi lesquelles fleurit la poésie dite provençale, il est

(18) Fauriel, "Histoire de la poésie provençale". Paris 1848. Vol. I, pág. 56.

(19) Ibid., pág. 164.

impossible d'expliquer uniquement par un instinct heureux les raffinements littéraires auxquels nous faisons allusion. De tels raffinements ne s'improvisent pas, ils supposent de longs tâtonnements, ils sont l'oeuvre du calcul et de la réflexion industrielle. Nous voyons plutôt dans ces formes savantes un héritage ancien que requrent les troubadours de la décadence romaine et les derniers efforts où s'épuisa la langue latine" (20).

Habría que admitir una continuidad entre la tradición latina y la producción literaria en lengua romance a través de los siglos de barbarie. Pero resulta difícil, por no decir imposible, suponer que la poesía latina haya podido proponer un modelo a los refinados juegos de rima y a la creación de las nuevas formas poéticas que utilizaron los

(20) Eugène Baret, "Les troubadours et leur influence sur la littérature du Midi de l'Europe". Paris 1908. pag. 44.

trovadores. Por grande que fuera la continuidad, nada hay que nos permita enlazar esta poesía con la tradición literaria latina. Nada hay en común entre la poesía de Guillermo de Poitiers y la de Sidonio Apolinario. Además, como lo afirma el mismo Fauriel "la littérature romaine était totabment déchué dans le Midi et n'y avait point été relevée par les mesures de Charlemagne. Ces mesures avaient, au contraiire, déplacé en Gaule le foyer des études et des traditions latines, elles l'avaient transporté du Midi dans le Nord" (21). Así ocurrió en efecto. El renaciimiento en el que colaboraron Carlomagno y Alcuino no produjo frutos en el Midi. Los monasterios eran pocos y de una gran pobreza intelectual. Mientras que en los más importantes monasterios del Norte se tenía a gala el redactar los anales, los del Mediodía se despreocupaban de este menester; las escasas

(21) Fauriel, op. cit., pág. 164.

crónicas que nos han dejado son de una pobreza insignificante (22). En este estado de somnolencia intelectual se leía poco a los autores clásicos y los más ignorados "étaient précisément ceux auxquels des poètes d'amour eussent pu emprunter quelques inspirations" (23). Contraria a esta opinión de Jeanroy de la nula influencia latina en los trovadores es la de Dimitri Scheludko recogida, sin embargo, por el ilustre provenzalista. Scheludko defiende la "Klassisch-lateinische Theorie" y para defenderla ha publicado una larga lista de pasajes de los trovadores, consistente en máximas o pensamientos, en los que constata reminiscencias de autores clásicos, sobre todo de Ovidio y Catón (24). Reconoce, sin embargo,

(22) La famosa batalla de Poitiers queda descrita así: "En 732, Karle combattit contre les Sarrasins, le samedi près de Poitiers". Y otra crónica resume así el año 722: "grande abondance, guerres du côté de l'Aquilon".

(23) A. Jeanroy, op. cit. Vol. I, pág. 66.

(24) Dimitri Scheludko, "Beiträge zur Entstehungsgeschichte der altprovenzalischen Lyrik". Archivum Romanicum, XV, 1931. págs. 137-206.

que muchas de estas coincidencias no deben atribuirse a un uso directo de los autores clásicos sino a una tradición. Y constata que la concepción amorosa de los trovadores nada tiene de clásica. Termina definiendo la poesía provenzal como una manifestación del espíritu general de la Edad Media, lo que resulta un tanto impreciso.

Piensa Martin de Riquer como Scheludko que "nada más lejos de la realidad suponer que la tradición retórica y el conocimiento de los autores latinos sufrió un colapso total entre los siglos que separan las últimas manifestaciones de la literatura latina clásica y la floración de la trovadoresca... La tradición de la cultura latina se mantuvo siempre con mucha fuerza en la tierra en que nacieron los trovadores... El arte de los trovadores reproduce, como es lógico, la enseñanza que estos han aprendido en las escuelas, y una parte de su credo poético es, en el fondo, un traslado a la lengua vulgar de lo que vieron teorizado para la composición latina

en los tratados de retórica que estudiaron" (25) y considera, que el trobar leu y el trobar clus se corresponden al ornatus facilis y el ornatus difficilis de la retórica medieval.

Es fácilmente explicable esta tentación de creer que el nuevo movimiento poético es una su pervivencia de la tradición literaria latina: la poesía de los trovadores no sería así más que la he redera de la de los latinos; una continuidad en la historia literaria. Aunque partamos del postulado de que toda expresión literaria es fruto, aún in-consciente, de la sociedad que la rodea, es innega-ble que también es consecuencia de todo lo que la ha precedido, como muy bien lo señalan los partida-rios de una influencia clásica. Y en efecto, hubo una influencia de la poesía latina, pero esa influen-cia no hay que buscarla en las obras doctas de los monjes y prelados humanistas que, como ya hemos vis-

(25) Martín de Riquer, op. cit., págs. 72-73.

to, no abundaban en los monasterios del Midi, sino en la poesía de los goliardos que practicaban la misma vida errante y pedigüña de los juglares y parecían animados por su mismo espíritu. Casi todos los géneros cultivados por la poesía provenzal en los siglos XII y XIII: la canción, la pastorela, la tenso, el alba y el planh se encuentran ya, aunque en forma rudimentaria, en los cantos eróticos, satíricos, báquicos y fúnebres compuestos en latín en el siglo X por los goliardos. Pero esta poesía latina expresa una pasión naturalista y la mujer aparece siempre como un objeto sexual. Así la "Invitatio amicae", el más bello de estos poemas neolatinos, es un himno al amor carnal. El joven dice a la doncella:

Carissima, noli tardare,
studeamus nos nunc amare

.....

Quid juvat differe, electa,
Quae sunt tamen post facienda.

Fac cito quod eris factura:

In me non est aliqua mora (26).

En las pastorelas latinas de los siglos X y XI las mujeres solo están presentes en muy pequeña medida, apenas para dar una réplica (27) al caballero y provocar su deseo. El mejor papel corresponde siempre al varón, que se burla de la pastora, víctima de su tonta credulidad. Esta hostilidad hacia la mujer villana está totalmente ausente de la poesía, aristocrática sin embargo, de los trovadores. En la más antigua de las pastorelas de lengua provenzal, la de Marcabru, "L'autrier jost'una se-bissa", es la pastora la que se manifiesta llena de ingenio y de sens massisa, además de alegreta e sana.

(26) Esta poesía de 11 cuartetos se encuentra en un manuscrito de Limoges, de finales del siglo X (Paris, Biblit. Nac. 111) y en el famoso manuscrito de Cambridge del siglo XI "Carmina cantabrigensia".

(27) En las dos últimas conservadas "Conqueror et doleo de te" y "Clericus et nonna", ambas del siglo XII, el diálogo se mantiene en estrofas alternadas. In "Carmina Burana" edic. de Carl von Krause. Leipzig, 1918. págs 242-270.

Con sus réplicas hace callar al caballero. De las 25 pastorelas provenzales que conocemos no hay sino cuatro que se terminen con la derrota de la pastora. A partir del siglo XIII el género se hace moralizante: la pastora que encuentra Joan Esteve cerca de Olargues (28) en la chalenda d'abril, después de santiguarlo y bendecirlo, lo rechaza diciéndole que es esposa de Dios. La pastora de Guillermo de Autpol le cita una bella máxima, recogida del sermón de un llamado hermano Juan y según la cual "el placer engendra la muerte" (29), lo que nos aproxima mucho a la concepción que sobre el tema tenían los cátaros, como veremos más adelante, pero que nada tiene que ver con la pasión cantada en latín.

Para la tenson y el partimen se pueden buscar, indistintamente, arquetipos en las églogas de

(28) Joan Esteve, "Ogan, ab freg que fazia", M. de Riquer, pág. 605.

(29) Guillaume d'Autpol, "L'autrier a l'issida d'abril" edic. M. de Riquer, pág. 286.

Virgilio y en los poemas dialogados de los árabes, como lo hace Fauriel, ya que casi todas las literaturas han conocido debates poéticos de este tipo. Lo más probable es que se inspiraran en los "conflictus" de la época carolingia (30). Pero estos "conflictus" carolingios no están dedicados al tema amoroso y los trovadores del S. XII fueron los únicos en dedicar este género a debatir puntos de idealista casuística amorosa.

Para R. Bezzola esa tradición latina se habría mantenido viva en las "epistolae amatoriae", más eruditas y galantes que las composiciones de los goliardos, y cuya tradición se remonta a finales del imperio romano. Carlomagno prohibió el intercambio de estas "epistolae" entre clérigos y monjas, aunque lo que de ellas conocemos no justifica tal medida. Se trata de discretos cumplidos que en su mayoría no

(30) J. Jones, "La Tenson provençale". Paris 1934, pág. 12.

sobrepasan el terreno de la amistad espiritual. Eran, sobre todo, ejercicios de gente letrada en los que la forma, de una gran perfección escolar, cuenta más que el fondo. Ejemplo característico de estas epistolas son las que Fortunato escribió. Venancio Fortunato, en el S. VI, fué uno de los primeros poetas de la incipiente edad media y en su poesía encuentra Bezzola elementos que podrían ser los antecedentes del espíritu característico de las épocas posteriores. Señala "le rôle relativement important de la femme dans ses vers" (31) así como el hecho de que Fortunato "inaugure vraiment une nouvelle adoration de la femme dans ses hymnes à la Vierge et dans les poésies inspirées par sainte Rodegonde et par Agnès; sa fille spirituelle" (32). Inés era la abadesa del convento de Poitiers al que se había retirado la reina Rodegunda, acompaña

(31) R. Bezzola, "Les origines de l'esprit courtois: la tradition impériale de la fin de l'antiquité au XI S." Paris 1968, pág. 55.

(32) Ibid. pág. 59.

da por doscientas damas de la nobleza, huyendo de su esposo Clotario cuando éste, en un arrebató de furor, hubo matado a su joven cuñado, único miembro de la familia que la había acompañado en su cautiverio. Según Bezzola debía tener unos 47 años cuando Fortunato la conoció y según W. Meyer ya debía haber pasado de los cincuenta. Los poemas que el poeta enviaba tanto a Inés como a Rodegunda eran simples poesías de circunstancias, sin nada extraordinario en su contenido, agradeciendo el envío de algún presente, de alguna golosina o fruta, o acompañando algún regalo suyo. Lo que sí es cierto es que Fortunato fué el primero en substituir el ideal femenino de los elegíacos latinos por el de la "domina", esposa de un poderoso señor. Pero este ideal, como el de la abadesa de Fontevrault, solo pudo realizarse cuando la "domina" abandonaba el mundo profano. Lo que canta Fortunato no es la belleza o perfección de la "domina" sino sus virtudes cristianas y su piadosa vida. Aún falta mucho para aproximarse al concepto de la domna del S. XII.

Tres siglos más tarde, el elogio que los poetas de la corte del hijo y del nieto de Carlomagno harán de la reina abrirán nuevas posibilidades, siempre según Bezzola, a la poesía cortés. Walafrid y sobre todo Sedulius dedicaron sus poemas a la emperatriz Judith, esposa de Luis el piadoso, y a Ermengarda, esposa de Lotario I, alabando su piedad, sus virtudes, su belleza y su talento. A estos dos poetas se unen también Marbodo, obispo de Rennes, y Baudri de Bourgueil, arzobispo de Dol, que dedicaron su obra a las hijas de Guillermo el Conquistador y a Matilde, esposa de Enrique I de Inglaterra. Pero con ello se acaba la lista de los poetas cortesanos.

Estas obras, en las que sus autores demuestran conocer muy bien a los poetas clásicos, sobre todo a Ovidio, no parecen haber influido ni en el estilo de los primeros trovadores ni en sus ideas sobre el amor. Se trata de ejercicios de personas cultas en los que se combinan la galantería de Ovidio y la Caritas cristiana por un lado y un respeto muy mundano

hacia los poderosos de este mundo, por el otro. Como dice Belperron "lorsque les mots "amor" ou "amans" sont employés ici, il ne s'agit que d'amour spirituel qui n'a rien à voir avec l'amour humain" (33). Esta poesía refinada que, por lo demás, debía resultar incomprensible para la mayoría de los trovadores, no pudo tener una influencia digna de ser tomada en cuenta sobre la evolución de fin'amor.

Otro tanto cabría decir de la poesía latina litúrgica. Proporcionó, indudablemente, a los trovadores, sobre todo a Marcabru, unos esquemas métricos, unos tipos de estrofa, determinados giros estilísticos, pero su influencia fue puramente formal.

(33) P. Belperron, "La joie d'amour, contribution à l'étude des troubadours". Plon, Paris 1948, pág. 56.

3.3 LA POESIA HISPANO-ARABE.-

El primer trovador del que tenemos noticia es Guillermo de Poitiers. Su obra es de una técnica muy refinada y en sus poemas aparece ya lo que será toda la tradición amorosa de la poesía provenzal. De ahí el que se haya pensado que no debió ser el primer trovador sino simplemente el más antiguo de los que conocemos. La vida de Guillermo favorece esta interpretación pues, en efecto, la vida activa de este príncipe batallador se conjuga mal con la de un innovador literario. Dante afirma que "non molto numero d'anni passati, che apparino prima questi poeti vulgari... Se volemo cercare in lingua d'oc e in quella di si, noi non troviamo cosedette anzi lo presente tempo por cento e cinquanta anni" (34). Como Dante escribía esto hacia 1292, sabemos que tampoco en su

(34) In Briffault, op. cit., pág. 183.

época sé conocía, directamente o por tradición, ninguna composición anterior a las de Guillermo VII.

Como por otro lado resulta, en efecto, difícil admitir que un príncipe cuya vida transcurrió en luchas armadas e intrigas políticas haya tenido tiempo, aunque amante de la poesía, para encontrar y cultivar un nuevo género literario es, por tanto, necesario bucarle algún modelo y los propuestos, como hemos visto, no ofrecían plena satisfacción.

Dado que el conde de Poitiers estuvo en contacto frecuente con una civilización que le ofrecía, enteramente constituido ya, el principio de sumisión por amor, nos referimos a los árabes de España, se pensó en buscar en la poesía arábigo-andaluza una fuente de inspiración para el concepto de fin'amor.

El conde de Poitiers, duque de Aquitania, estuvo intimamente ligado a España desde su juventud. Su padre, Guillermo VI de Poitiers, tomó parte activa en la expedición que, en 1064, realizó Sancho-Ramiro de Aragón contra el espléndido alcázar de Barbastro

en el que se apoderaron de un importante botín así como de numerosos cautivos. Entre estos últimos se hace mención de unas maravillosas cantantes moriscas (35). Guillermo solo tenía quince años cuando sucedió a su padre el cual fué, de acuerdo con sus deseos, enterrado en España, en Santiago de Compostela. Cuando murió Sancho Ramiro, en 1094, ante los muros de Huesca, Guillermo VII tomó por esposa a la joven viuda del rey aragonés, hija de Guillermo IV, conde de Tolosa. Fué a reunirse con ella y pasó el verano y el otoño en tierras españolas. Como muy bien lo señala Nykl (36), hubiese sido contrario a los usos de la época el que en el séquito de la joven reina de Aragón no se contarán juglares, bailarinas y cantantes del mismo estilo que las que se mencionan en la toma de Barbastro. Guillermo de Poitiers habría tenido así abundantes ocasiones de familiarizarse con la canción árabe. La familia del conde Poitiers, por otro lado, estaba ya unida por doble alianza a los reinos de España: una de

(35) Ver Menéndez Pidal, "La España del Cid". Col. Austral, vol. I, pág. 165 y ss.

(36) Nykl, "The dove's Neckring about Love and Lovers", pág. 67. Paris 1931.

las hermanas del conde se había casado con Pedro de Aragón y otra con Alfonso VI de Castilla, el vencedor de Toledo.

Guillermo VII era demasiado joven para participar en la conquista de Toledo y esa debió ser la razón por la que no se unió a los numerosos caballeros lemosines que si tomaron parte en ella, entre otros Hugo de Lusignan, su amigo más íntimo. Pero en el futuro lo veremos siempre junto a sus cuñados españoles. En 1115 lo vemos formar parte de una expedición que el rey Alfonso I de Aragón, dirigió en Andalucía, llegando hasta Granada (37). A su regreso le acompañaron numerosas familias mozárabes que se instalaron en Aragón. En 1119 vuelve nuevamente a España como aliado del rey de Aragón. Su actividad literaria se sitúa en los primeros años del siglo XII. Hacia 1100 tomó parte en una

(37) Para todas las expediciones de Guillermo de Poitiers ver A. Richard, "Histoire des comtes du Poitou, Vol. I, pág. 407 y ss. y tb. "Les relations des ducs d'Aquitaine, comtes de Poitiers, avec les états chrétiens d'Aragon et de Navarre". Zurita, "Homenaje a Fiske" 1935".

cruzada en Tierra Santa. Destruído su ejército en Anatolia, pasó un año en la corte de Antioquía como huésped de Tancredo, lo que también fué para él una excelente ocasión de conocer las canciones árabes, habituales entonces en Siria. Sabemos por Gaston Paris que la mayoría de los guerreros repetían, llegada la ocasión, canciones aprendidas de memoria. Aunque el conde de Poitiers era un príncipe más poderoso que el mismo rey de Francia fué, a juzgar por sus escritos y sus biógrafos, persona muy democrática y no debió tener reparo en adoptar, para sus composiciones, los temas de las canciones árabes. Es incluso muy probable que ese tipo de composición considerado, sin duda, indigno por los clérigos y monjes para ser recopilado en los manuscritos destinados a las vidas de los mártires y santos, fuese ya corriente entre los numerosos juglares del Languedoc que iban y venían a través de los Pirineos por el camino de Santiago.

Todo lo que acabamos de señalar permitiría una posible filiación para el nuevo estilo de la poesía cortés lo que, añadido a la estructura moral y religiosa de la época, explicaría su rápida aceptación por la nueva sociedad feudal del Midi.

Esto significaría que, como lo señala Briffault, esta poesía cortés sería no solo una evolución "ainsi que le voudraient les romanistes un développement de la poésie populaire de Gascogne et de Provence" (38) sino que habría que buscar gran parte de su inspiración "en Espagne, sous l'influence dominante de la poésie andalouse. Ayant été savamment perfectionnée, c'est sous cette forme qu'elle se répandit en Provence. Le modèle une fois donné, les troubadours provençaux brodèrent dessus à plaisir, et le varièrent à l'avenant des conditions et des traditions de leur entourage" (39). Opinión coincidente en un todo con la de Nykl (40).

(38) Briffault, op. cit., pág. 47.

(39) Ibid.

(40) "To put forward a claim that Aquitania could have been so original as not to be ready or willing to adopt from its neighbors ways of expressing its feelings in song, when the form of expression and the melody accompanying it corresponded to the feelings of the Aquitanians runs counter to general experience elsewhere. If we compare Guillaume's, Marcabru's and Rudel's forms of poetry with the forms current in contemporary Muslim Spain, as well as in the East, we cannot fail to find considerable analogies which can only be explained by imitation or adaptation, not by independent invention. Subsequent Troubadours were original enough to elaborate on what they preferred in the work; of their predecessors or contemporaries according to their moods and to the moods of their respective audiences." A.R. Nykl, "Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal troubadours" Ylatkine Reprints. Genève 1974. pág. 372.

De las once canciones que conservamos del conde de Poitiers, seis (41) son muy semejantes al modelo del zejel andaluz. Otras dos (42), solo difieren en ligeras modificaciones. Como dice el mismo Jenaroy "toutes les autres pièces, sauf la X, nous offrent des variantes de la forme aaab ab" (43)

Las tres canciones restantes tienen un modelo totalmente distinto; son las que forman lo que se ha convenido en llamar el ciclo realista de Guillaume de Poitiers. El estilo de estas tres canciones realistas, o más bien báquicas, no volverá a ser cultivado por ningún otro trovador, pero si abunda en la poesía árabe. Son piezas de unos 20 versos y con una sola rima. Aunque también es esta la forma de las canciones de gesta o de las canciones de hilar, lo cierto es que no conocemos ninguna de estas canciones que trate de un tema báquico o se

(41) La II, V, VI, VII, IX y XII de la edic. de Jeanroy.

(42) La IX y XI de la misma edición.

(43) Alfred Jeanroy, op. cit., pág. XIV.

aproxime a él y si es en cambio frecuente en la "grasi da" árabe. De este modo podríamos decir que todas las poesías que conocemos del primer trovador se ajustan a modelos típicos de la poesía arábigo-andaluza.

Es cierto que solo las canciones de Guillermo de Poitiers presentan ese total parecido con el zejel andaluz. Encontramos, más tarde, dos composiciones de Marcabru, "Amics Marcabru, car digam" y "Emperaire, per mi mezeis" que tienen la forma del zejel y también lo utiliza Peire Vidal en "Mos corps s'alegr'e s'esjau" así como Bernardo de Ventadour en "Tan ai al cor d'amor". Con la forma del zejel se conservan algunas composiciones de Gaucelm Faidit, Bertrand de Born y Peire Cardinal y esa es la forma de la única canción que poseemos de Alfonso II de Aragón. Pero, en forma general, solo aparece de tarde en tarde y únicamente las más antiguas, las del conde de Poitiers, como ya hemos señalado, son exactas al modelo andaluz, pues las de la época posterior presentan diferentes variaciones técnicas como la canción de Cercamon, "Lo plaing comenz iradamen" con una estructura aaab.

Esta influencia de la poesía arábigo-andaluza no es de extrañar si pensamos en la geografía política del S. XII: la tierra de los trovadores, desde un punto de vista tanto político como cultural, estaba mucho más cerca de España que de Francia. Los príncipes de Cataluña y Aragón, sin abandonar por ello la lucha de la Reconquista (44), trataban de extender, por todos los medios, sus dominios más allá de los Pirineos. La casa de Toulouse, dominante en el Languedoc desde comienzos del S. X, pasó en 1112 a la dinastía catalana de los Berengueres, por el matrimonio de Raimundo Berenguer, primo del rey de Aragón, con Dulce, heredera del condado de Toulouse. Aragón y Cataluña se unen en 1137 con el matrimonio de Raimundo Berenguer IV y su prima Petronila; y el hijo de ambos, Alfonso II, el gran protector de los trovadores, tomó los títulos de rey de Aragón, conde de Provenza y

(44) En la que los señores del Midi, así como también los trovadores, participaron activamente. Ver "La Reconquista española en la poesía provenzal". F. de Casas y J. Cantera. Revista de Filosofía Moderna 52 + 53. Madrid, 1976.

del Rosellón (45). Los dominios de Provenza fueron patrimonio de la corona de Aragón hasta que, en 1229, se los apropió el rey de Francia como consecuencia, y en parte causa, de la cruzada albigense. Folquet de Marseille, en su encarnizada lucha contra los herejes, se dirigió al rey de Aragón, Pedro II, pidiéndole ayuda contra ellos, sin sospechar que tomaría su defensa:

e nostre reys d'Arago
qu'ieu no crey saubes falhir
a nulh home que.y an ab cor e valen (46).

Mucho antes de que la famosa frase fuese pronunciada por Luis XIV, no había Pirineos entre Provenza y los reinos de España. La lengua era común a ambos lados y los trovadores frecuentaban no sólo las Cortes de

(45) Las más antiguas monedas acuñadas por los condes de Toulouse llevaban la corona de Aragón y se conocían bajo el nombre de "sueldos reales" o "sueldos coronados".

(46) Folquet de Marseille, "Hueimais no.y conosc razo" Raynouard, Vol. IV, pág. 110. Trad.: "Y nuestro rey de Aragón, que no crea sepa faltar a ningún hombre que allí esté, con coraje y valor".

Cataluña y Aragón, sino también las de Castilla y León con gran frecuencia y facilidad. Hacer la lista de los que se hospedaron en nuestros reinos supone enumerarlos a casi todos y desde luego a los mejores: el conde Guillermo de Poitiers, Cercamon, Marcabru, Alegret y Giraut de Calanso, todos ellos nombrados por Menéndez Pidal (47). Peire de Alvernha, Giraut de Bornelh que pasaron gran parte de su vida en España; Guilhem de Cabestanh que tomó parte en la batalla de las Navas de Tolosa; el monje de Montaudon a quien el rey de Aragón ofreció el priorato de Villafranca de Conflans; Arnaud Daniel, Peire Vidal, Arnaud de Mareulh, Gaucelm Faidit, Raimbaud de Vaqueiras. Y aún habría que enumerarlos de última hora, los que se refugiaron en España huyendo de la Inquisición, como Giraut Riquier, Peire Cardenal, Raimon de Miraval, Bertran de Alamon y algunos más. Por otro lado tendríamos que citar a todos aquellos que eran españoles: Giraut Cabrera, amigo y protegido de Guiller-

(47) Menéndez Pidal, "Poesía juglaresca y juglares". Col. Austral. Madrid 1941. pág. 149.

mo de Poitiers, amigo también de Marcabru y Jaufré Rudel; el principal autor de la "Canción de la Cruzada Albigense" era un navarro: Guillermo de Tudela. Arnaud el catalán y Guillermo Cercera fueron caballeros españoles lo mismo que Hugo de Mataplana quien murió a consecuencia de las heridas recibidas en la batalla de Muret (48).

Si la forma métrica adoptada por los más antiguos trovadores nos recuerda el zejel arábigo-andaluz, la música resulta aún mucho más próxima: los instrumentos musicales utilizados en la Edad Media eran de origen árabe y todos los autores están de acuerdo, al hablar de su música, en denominarla "música sarracena". En la novela de "Galeran de Bretaña", una joven dama recibe instrucción musical y "si lui apprint ses bons parrains/lais et sons, et baler des mains,/ toutes notes sarrasinoises/chansons gascognes et françoises/" (49).

(48) Para una lista más completa ver Milá y Fontanals "De los trovadores en España". Barcelona 1861.

(49) Jean Renart "Galeran de Bretagne". vers. 1168 y ss. Edic. Lucien Foulet.

Aunque se ha hablado de reminiscencias de la música persa y bizantina, tanto en la música árabe como en la de los trovadores, lo que sí es cierto es que en la música de los trovadores hay acentos que recuerdan los rasgos distintivos de la música andaluza, hasta el extremo de que Ribera afirma que la canción de cruzada "Pax in nomine Domini" de Marcabru es una jota aragonesa (50).

Es muy probable que los juglares, antes de vehicular canciones cortesas, hubieran llevado a través del Languedoc los cantos populares aprendidos en la península, porque ¿Cómo explicar, de otro modo, la semejanza de la forma y la analogía de ciertos temas a ambos lados del Pirineo?. No olvidemos, además, que la eclosión de la poesía lírica en Provenza se sitúa a finales del siglo XI y comienzos del XII y que por esa misma época se produce en las cortes españolas, después de la toma de Zaragoza y Toledo, un refinamiento y un despliegue de suntuosidad hasta entonces desconocidos.

(50) Julián Ribera, "Disertaciones y opúsculos" I, pág. 138. Madrid 1928.

Aquellos que de siempre se habían encargado de ir proveyendo de canciones y distracciones a las diversas cortes se vieron de pronto, más solicitados y mejor pagados. Eso debió obligarles, probablemente, a ampliar y variar su repertorio. Además de los cuentos y de las canciones de gesta, debieron cantar los ritmos y los temas corrientes en España (51).

Contrariamente a lo que afirma Jeanroy cuando asegura que "nos danses et chansos avaient, de bonne heure, dépassé nos frontières" (52) creemos como Ribera que "esta preferencia que los trovadores han demostrado hacia España, sus frecuentes viajes, su ir y venir han

-
- (51) Según R. Nykl el galimatías que Guillermo IX pone en boca del mudo en "Farai un vers pos mi sonelh" tiene unas resonancias decididamente árabes. Los versos son como sigue: "tarrababart marrabelio riben/saramahart" y la traduce por "mira detrás de la puerta, mujer, hace frío hoy"; op. cit., pág. 103. También Briffault sostiene que esas palabras tienen algo de árabe aunque propone otra traducción; op. cit., pág. 70.
- (52) A. Jeanroy, "Origines de la poésie lyrique". pág. 125.

sido interpretados por los estudiosos como una prueba de la influencia ejercida por los poetas tramontanos sobre la poesía de la península. Pero no parece haberles pasado por la imaginación que el efecto de estas continuas visitas pudo operarse en sentido contrario y que los músicos provenzales hayan podido aprender algo concerniente al nuevo arte que, desde hacía mucho, había visto la luz en España" (53).

No hacía falta, además, cruzar los Pirineos para familiarizarse con las canciones árabes. Toda la antigua Septimania, es decir todo el distrito comprendido entre el Mediterráneo y los Cevennes, entre los Pirineos y el Ródano estuvo bajo la dominación árabe más de medio siglo. Introdujeron en esta región "diverses industries, certains procédés d'agriculture, certaines machines d'usage universel, comme, par exemple, celle qui sert à tirer l'eau des puits pour l'irrigation des jardins et des champs. C'est à cette époque qu'il faut rapporter l'habitude, longtemps et même encore aujourd'hui populaire dans le midi de la France, d'attribuer aux Sarrassins tout

(53) J. Ribera, "La música de las cantigas", pág. 142. Madrid 1922.

ouvrage qui offrait quelque chose de merveilleux, de grandiose et supposait une puissance d'industrie supérieure à celle du pays, comme les châteaux fortifiés, les remparts et les tours des villes, et autres grands monuments d'architecture; comme aussi les armes, les ouvrages de ciselure et d'orfèvrerie, les étoffes précieuses par le travail ou la matière. Toutes ces choses étaient qualifiées d'oeuvre sarrasinesque, d'oeuvre de gens sarrasines" (54). Es de suponer que lo mismo que estos usos introducidos por los árabes no desaparecieron con ellos, sino que se intensificaron por las relaciones comerciales, también se intensificarían los conocimientos e ideas que el menos refinado de los dos pueblos adquiriera en contacto con el otro.

En el momento de la invasión almorávide fueron muchos los sabios árabes que se refugiaron en Provenza. Un grupo estableció en Montpellier una escuela de medicina que se convirtió en un centro de difusión de la ciencia árabe; surgió una nueva ciudad para alojar

(54) Fauriel, op. cit., pág. 312.

a los estudiantes que acudían de diversos lugares. Los famosos hermanos Aben-Ezra se pusieron, junto con sus colaboradores, a traducir los libros de ciencia y de filosofía árabe. Según Munk "ce fut la Provence qui fournit presque tous les traducteurs et les commentateurs des philosophes arabes. Averrois serait peut-être resté inconnu au monde chrétien si ses ouvrages n'avaient pas été accueillis avec admiration par les Juifs de Provence" (55). En Narbonne, Béziers y Marseille se fundaron en el siglo XII colonias de judíos españoles que se dedicaban a la enseñanza de la cultura árabe (56). Prelados hubo, como Arnaldo, obispo de Maguelone, que murió en 1078, célebres por la extensa variedad de sus conocimientos y sobre todo por el de la lengua árabe. Cita este autor una traducción de cirugía de Abul-Casem, ante-

(55) S. Munk, "Mélanges de philosophie juive et arabe", pág. 487.

(56) Un sabio rabino de Tudela, Benjamin, hizo un viaje, en la segunda mitad del S. XII, por los distintos países en que se encontraban establecidos sus hermanos de raza y cita la colonia de Narbona como la más importante de las que ha visitado, proponiéndola incluso como ejemplo para las demás.

rior a todas las conocidas en latín. Esta influencia científica no podía darse de forma aislada, era imposible que se desconociese la literatura árabe y que la ignorasen juglares y trovadores. No se puede admitir una relación cultural entre provenzales y árabes sin admitir, al mismo tiempo, ciertas relaciones equivalentes entre las literaturas de ambos pueblos.

De hecho, y según el cuadro de concordancias que ha establecido Nykl (57), hay nueve puntos comunes entre la poesía hispano-árabe y la trovadoresca:

- 1.- La misma estructura de la estrofa, al menos en los primeros trovadores, con rima aaab.
- 2.- Número similar de estrofas, de cinco a nueve.
- 3.- Semejanza entre el refrán del zegel andaluz y la tornada de los trovadores.

(57) Nykl, op. cit., pág. 376.

- 4.- El mismo personaje tipo del lauzengier.
- 5.- El empleo común del senhal.
- 6.- Los mismo lugares comunes sobre la dama, el poder de su mirada, su desdén y reproches injustificados con sus consecuencias: dolor, insomnio e incluso muerte por amor.
- 7.- El empleo del confidente y mensajero.
- 8.- Sumisión absoluta del amante a la dama.
- 9.- La invocación a la primavera: flores, pájaros cantores, aguas cristalinas, hojas y flores etc.

A estos podríamos añadir el tema de la dama lejana y el que los poetas árabes empleen casi siempre el masculino para dirigirse a la dama, del mismo modo que los trovadores diran midons en lugar de domna.

Son muchos, sin embargo, los autores que, al igual que Federico Diez, rechazan esta posible influencia. Al tratar de este problema A. Jeanroy aún admitiendo que "les circonstances historiques paraissent donner

raison à cette hypothèse" rechaza sin embargo esta teoría que "professée par des savants tels que Saumaise et Huet, s'imposa, au XVIII S., avec l'autorité d'un dogme et avait été professée dès le XVI S. par Barbieri ainsi que, un peu plus tard, par les deux brillants généralisateurs, si longtemps écoutés avec complaisance que furent P.L. Guinguené et Simonde Sismondi" (58) y añade "si je laisse de côté les oeuvres des cinq ou six plus anciens troubadours, je ne vois entre les deux poésies aucune ressemblance vraiment caractéristique, en dehors de celles qui découlaient de la nature des sujets traités" (59).

Es cierto, como lo afirma Jeanroy, que la poesía provenzal no es idéntica a la arábigo-andaluza y que hay entre ellas, aún admitiendo la gran influencia

(58) No deja de ser digno de atención el hecho de que los italianos, entre los cuales nunca se interrumpió el hilo de la tradición lírica y que siempre reconocieron la dependencia de su poesía de la provenzal, aún cuando ésta era totalmente ignorada en Francia, hayan tenido siempre por indudable la influencia arábigo-andaluza sobre la lírica de los trovadores".

(59) A. Jeanroy, "Poésie lyrique des troubadours". Genève 1973, Stlakine Reprints, pág. 68.

de la segunda sobre la primera, una sustancial diferencia. Hay un punto esencial en el que difieren la poesía provenzal y la de los árabes de España.

Hay, a grandes rasgos, en la poesía árabe del siglo XI, la que más directamente pudo inspirar a los trovadores, dos tendencias opuestas en el concepto amoroso, tendencias que se encontraban implicadas en las disputas teológicas y que eran utilizadas para tratar de definir el amor de Dios. Mientras una de las tendencias sostenía que el amor humano debía realizarse plenamente, del mismo modo que el amor de Dios y su criatura y tenía que llevar a una unión perfecta, la otra tendencia pretendía que el amor humano era un mal que había que dominar. Era impío pretender la unión con Dios, su criatura solo podía aspirar a la obediencia y la devoción.

La primera postura produjo obras en las que el poeta cantaba un amor que no sólo no renunciaba a su fin, sino que consideraba su logro como la culminación del proceso amoroso. No se distinguía, en suma, demasiado del concepto amoroso de los clásicos, salvo en la idea de la

sumisión a la dama, idea que pudo ser asimilada por los trovadores, con tanta mayor facilidad, cuanto que el sistema feudal en el que vivían propiciaba esa asimilación.

La segunda, que correspondía a una corriente idealista de la literatura clásica árabe, consideraba que el amor era una fatalidad física, una fuerza natural que había que dominar. Ni el amor ni el deseo pueden ser condenados pues son fatalidades ineludibles en el hombre, pero el amor ha de ser totalmente casto y no se concibe el menor contacto físico. El que ama guarda su secreto y muere víctima de su amor, extremando con arte todas las violencias que este pueda ocasionarle en un intento desesperado de conciliar el amor divino y el amor humano. El amante reprime y eterniza su deseo hasta que el sufrimiento engendrado sea reflejo de la búsqueda de Dios. Esta solución mística del amor solo puede lograrse plenamente a través de la muerte. Hay una voluntad, no de hacer predominar la razón sobre la pasión, como lo desearán los trovadores, sino de llegar a un punto extre

mo en el que la perpetuación del deseo es mucho más importante que el objeto amado. Se trata de llegar a la divinización, no del ser amado, sino del deseo que este suscita, hasta tener una vida autónoma.

Los trovadores no se adhirieron nunca a un platonismo tan radical, como ya lo hemos visto; el amor era para ellos no un fin en sí mismo, sino un factor de progresión moral para él que lo profesaba. Su sola presencia desarrolla en el corazón del que ama una serie de virtudes, pero la continencia no será una de ellas, sino que la continencia, como propósito, es condición de fin' amor. El amante irá ascendiendo progresivamente en perfección sirviendo al amor pero en la misma medida en que se sirve de él. La continencia árabe es la esencia misma del amor, el único sentimiento capaz de corresponder a la perfección de la amada. Era una revelación mística que sobrepasaba las realidades terrestres. Para los trovadores nunca fue la castidad un valor en sí misma. El poeta árabe solo se interesa en perpetuar un deseo, más importante que el objeto amado, el trovador, que también expresa un deseo, basa ese deseo en una atracción física y,

aunque nunca lograda, aspira a una recompensa que solicita: ni tal enveja no.m fai res/ cum fai se qu'ieu non pose aver (60); nos dice Cercamon y Jaufré Rudel, el más nostálgico, el más puro de los trovadores, insiste en su demanda:

ma voluntatz s'en vai lo cors,
la nueit el dia esclarzitz,
laintz per talant de son cors (61).

El esfuerzo de los trovadores no consistía en cantar la continencia por sí misma, pues su poesía está muy lejos de ser un conjunto místico. Las damas a las que se dirigen, aunque no tengan rasgos definidos, dan la impresión, en su mayoría, de ser de carne y hueso, "sonrientes castellanas" como las llama Peire Vidal, que no debían haber renunciado totalmente al mundo y a sus halagos por satánico que este fuera. Como afirma Jean

(60) Cercamon, Quant l'aura deussa s'amarzis, edic. Jeanroy, p. 1. Trad.: "Nada me produce tal deseo como lo que no puedo tener."

(61) Jaufré Rudel, Pro ai del chan essenhadors, edic. Jeanroy, pág. 8. Trad.: "Mi voluntad se va hacia allí, de noche y cuando amanece, por deseo de su cuerpo".

Frapplier "De multiples passages dans les cansos des troubadours prouvent que l'amant courtois est fasciné surtout par la beauté de sa dame et qu'il souhaite, suivant son hardiesse du moment, un regard, un baiser ou un rendez-vous secret dins cambra o sotz ram (dans la chambre ou sous la ramée). Certes il ne saurait, sans enfreindre les lois de la cortezia, demander la récompense suprême, lo plus, ce qu'il ne fait qu'optativement ou dans le songe érotique. La fin'amor n'en reste pas moins associée au désir charnel" (62).

Para el poeta árabe, el amor y el deseo son males en sí, que solo pueden resultar vivificantes por medio de la castidad empleada como fuerza destructiva. Para los trovadores también ha de ser el amor contenente, pero no de una castidad absoluta, la lírica provenzal, como lo afirma Briffault, no presenta "a vrai dire, aucune ambiguïté quant au caractère sensuel des motions

(62) Jean Frappier, "Amour Courtois et Table Ronde". Librairie Droz. Genève 1973, pág. 41.

amoureuses qui en composent le thème" (63). El deseo no solo no es malo en sí, sino que apoyándose en él, fomentándolo, construyen los trovadores una ideología en la que fin'amor es un principio de virtud y ennoblecimiento. Todo lo que tiene que hacer el amante es someterse a las leyes de fin'amor y sometiéndose a ellas y a su dama conseguirá el joy, la suprema recompensa que los poetas árabes parecen haber ignorado. En la literatura árabe aparece el "tarab", pero el "tarab" es la alegría del amor correspondido, el gozo de dar o recibir un beso, o cualquier otra prueba de amor, pero no designa nunca, como en la lírica provenzal, el clima moral en él que vive el amante, independientemente de los don que pueda concederle su dama.

En todo momento se ejercen sobre todo escritor un gran número de influencias y no cabe duda que los poetas hispano-arábigos marcaron a los trovadores, pero no fueron ellos los que les dieron el concepto de fin'amor. Por otro lado, lo importante no es conocer todas

(63) Briffault, op. cit., pág. 105.

las fuentes literarias de una obra, sino porque son esas influencias las que acepta el escritor y no otras. Quizás podamos encontrar en la herejía cátara, con la que apareció, convivió y murió la lírica provenzal, si no una explicación total, sí al menos la de determinados aspectos fundamentales del código amoroso que creó y acató.

IV LA HEREJIA CATARA Y LA SOCIEDAD MERIDIONAL

4.1 La herejía y su dogma

4.2 Herejía y sociedad

4.3 Actitud de la nobleza

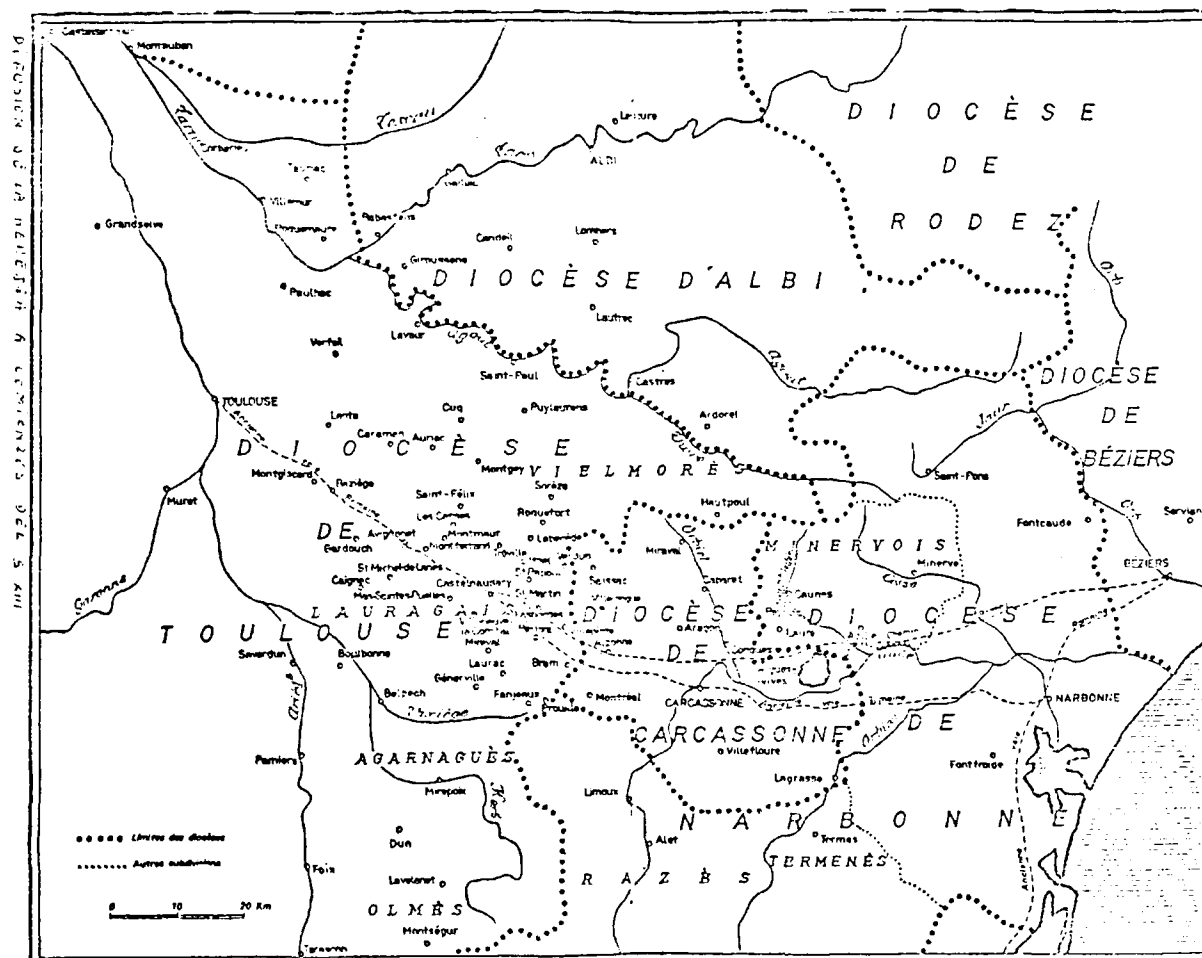
4.4 Actitud de la Iglesia

4.5 Los trovadores

4.6 Mujer y sociedad

4.7 Mujer y herejía

180 bis



Difusión de la herejía a comienzos del S.XII

4.1. LA HEREJIA CATARA.-

El 5 de agosto de 1163 subían a la hoguera unos diez herejes, maniqueos, en la ciudad de Colonia. Se trataba de un grupo de hombres y mujeres llegados a Flandes bajo las órdenes de tres herejes, llamados Arnaldo, Marsilio y Teodorico, que se habían instalado cerca de las puertas de la ciudad. Como no asistían a misa los domingos, los habitantes de Colonia los cogieron prisioneros y los llevaron ante el teólogo Eckbert, que mas tarde sería prior de la abadía de Schnaügen. Se entabló una controversia entre Eckbert y los prisioneros, o mas bien con Arnaldo, Marsilio y Teodorico que sabían latín y podían leer las Sagradas Escrituras. Se les declaró herejes y se trató de que abjurasen, a lo que ellos se negaron, siendo entregados al brazo secular que los condenó a la hoguera. Cuando hubieron llegado ante el suplicio, el que parecía ser su jefe impulso sus manos sobre la cabeza de sus compañeros que se lanzaron, acto seguido, por si mismos a las llamas. Incluso "une jeune fille qu'en raison de sa beauté les juges avaient pourtant voulu sauver" (1).

(1) S. Runciman "Le manichéisme médiéval" Paris 1949. pág. 111.

En los años que siguieron a la hoguera de Colonia, Eckbert escribió trece "Sermones contra los cátaros" en los que hablaba de la secta (2). Es la primera vez que la palabra "cátaro" aparece en los textos que hasta hoy conocemos. Aunque se habían utilizado anteriormente denominaciones más o menos semejantes. En 1030 se descubrió un grupo de herejes en Monforte, cerca de Milán, y la crónica de Landulfo el Viejo los denomina "cathedris" y "catteris", términos que parecen haber sido tomados de autores más antiguos, San Agustín, San Próspero o San Isidoro. Hacia 1152-56, el arzobispo de Colonia, Arnaldo, había mandado comparecer a un clérigo llamado Jonas. En la carta en la que cuenta lo sucedido, Nicolas, obispo de Cambrai, dice que Jonas fué acusado de "cattorum heresi".

A decir verdad eran muchos los términos con que designaba a los herejes acusados de maniqueísmo y

(2) Se conoce bastante bien la organización de los herejes de Colonia por una carta que el abate Steinfeld Evervin dirigió a San Bernardo, según la cual los herejes estaban constituidos en una iglesia y obedecían a un obispo. Los que habían sido condenados a la hoguera declararon que esa herejía había permanecido oculta en Grecia desde la época de los mártires y de ahí se había extendido a las demás regiones.

un tratado en contra de esta herejía escrito hacia 1270, atribuido al inquisidor Anselmo de Alejandría, da una lista de 47 nombres distintos, entre los que figuran los términos "catafrigio" y "cátaro". Los teólogos vacilaron durante algún tiempo sobre la apelación que a estos herejes debía dárseles, cosanada fácil ya que ellos se denominaban siempre a si mismos como "cristianos". En el Norte de Francia fueron denominados "tisserands" y en el Midi "ariani", no porque lo fueran, sino porque el pueblo los asociaba con los herejes que les habían precedido (3). Finalmente triunfó la palabra "cátaro", derivada, probablemente, de "catharista" (4)

-
- (3) A este término de "ariani" se debería probablemente el nombre de Castelnaudary, "castrum" construido a finales del siglo XI. Este castillo, situado sobre una colina, se hizo para reemplazar el que, en la parte baja de la colina, estaba en ruinas y que se conocía desde antiguo con el nombre de Sostomagus. Se le llamó "castellum novum", Castelnaud, pero para distinguirlo de los otros Castelnaud se comenzó a distinguirlo desde 1118 como "castellum novum quod cognominatur Arri" de donde Castelnaudary.
- (4) Damos, a título de anécdota, la irónica y despectiva etimología que Alain de Lille da de la palabra "cátaro", recogida por Dugrange en "Glossarium mediae et infimae latinitatis", Niort 1883, Vol. I, pág. 216: "Tales dicuntur catari id est defluentes per vitam et dicuntur a cata quod est fluxus; vel catari, ut glosant, quasi casti quia se castos et iustus faciunt; vel catari a cato quia osculantur posteriora cati in cuius especie, ut dicunt, apparet eis Lucifer".

empleada por San Agustín para designar a un determinado grupo de maniqueos. Provenía del griego "catharos" es decir puro. Pero, como ya lo hemos indicado, no hay un solo texto herético en el que aparezca la palabra "cátaro".

Junto a esta denominación se impuso mas tarde la de "albigense" por considerarse que fué Albi el principal centro de la herejía, lo que no fué cierto, pues solo la parte meridional de la diócesis al sur de Albi, entre Tarn y Agoulet, fué verdaderamente tierra de herejes. Lo que si es cierto es que fué en esta ciudad donde predicó San Bernardo contra la herejía en la que ya le había precedido el legado-cardenal Alberico, y que fué recibido en medio de grandes burlas y con solo treinta personas que acudieron a escucharlo. Fué la primera ^{ciudad} en tener un obispo cátaro y si añadimos a esto que fué en esta ciudad donde Simon de Monforte ordenó la terrible masacre que se realizó en la catedral con la célebre, ~~si~~ histórica, frase de "tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens", tendremos quizas la explicación de porque los franceses del Norte emplearon el término de "albigense" para designar a los cátaros.

Los textos de que disponemos no son muchos, pero si los suficientes para saber en que consistía el dogma de la herejía cátara. Ha sido el aragonés Durante de Huesca, converso de la herejía valdense, el que ha permitido que llegaran hasta nosotros los mas importantes textos cátaros. En su instituto de Elne se acumularon los textos bíblicos y los documentos utilizados por los here-siólogos en las controversias de las que Durante de Huesca se hizo el defensor. Los herejes, por su parte, recogían las proposiciones esenciales de su doctrina, acompañadas de numerosas citas bíblicas, con la misma finalidad, pues es bien sabido que entre 1204 y 1207 tuvieron lugar numerosas controversias públicas, alentadas fundamentalmente por Santo Domingo de Guzmán, entre católicos y herejes. Cada una de las partes expresaba por escrito su propia profesión de fe, acompañada de citas que demostraban su ortodoxia. Durante de Huesca tuvo entre sus manos uno de estos documentos, escrito probablemente hacia 1220-1222, por un grupo de perfectos y que con-

ceмос bajo el título de "Tratado cátarо" (5).

Se trata del esquema de una defensa con una profesión de fe dualista y diversos mitos que comienza diciendo: "Como algunos nos dirigen malas críticas, a propósito de las obras y creaciones divinas, nos vemos obligados, por esta razón, a confesar de palabra y al mismo tiempo en nuestro corazón, lo que sentimos sobre estas cuestiones, a fin de que los que nos atacan conozcan mejor las cosas y conozcan su verdad". Los temas no están claramente expresados sino más bien indicados a través de las citas bíblicas, Antiguo y Nuevo Testamento, pero resulta fácil exponerlos de forma sistemática siguiendo el orden del "Liber contra Manicheos" es decir la respuesta que Durante de Huesca escribió al Tratado, criticándolo minuciosamente. A este Tratado habría que añadir, para el conocimiento de la herejía, la

(5) Publicado por Christine Thouzelier bajo el título "Un traité cathare inédit du début du XIIIe s., d'après le "Liber contra manicheos" de Durand de Huesca". Louvain-Paris 1961. El "Liber contra manicheos" había sido ya publicado en 1939 por el R.P. Dondaine, quien descubrió el manuscrito en la Bibliothèque nationale de Paris. El libro de C. Thouzelier, ya citado, añade al texto del padre Dondaine el manuscrito encontrado en Praga en 1959, que presenta el texto cátarо de una forma mucho más completa.

"Manifestatio Haeresis", texto anónimo, que se encontró en el manuscrito 495 de Reims y recogido por C. Thouzelier (6), el "Liber antiheresis", también obra de Durante de Huesca, escrito hacia 1190-94 y cuyo manuscrito se encuentra en Madrid (7), así como un "Nuevo Testamento" (8) traducido en lengua provenzal en el siglo XIII para uso de los creyentes y seguido de un ritual cátaro.

El catarismo, tal como se manifiesta en los países de lengua de Oc, proviene directamente de los Bogomilas de los Balkanes, al igual que el de los grupos que existían en el Norte de Francia, en Flandes y en los países renanos y, como ya hemos dicho, en Colonia. Todos estos grupos reconocían el dualismo de origen maniqueo que, desde el siglo X, se había instalado

(6) Christine Thouzelier "Catharisme et Valdésisme" en Languedoc" P.U.F. Paris 1969.

(7) Biblioteca Nacional, 1114. Madrid.

(8) El manuscrito de este "Nuevo Testamento" del que L. Clédat ha hecho una reciente edición, es propiedad de la Académie des Sciences, Belles-lettres et arts de Lyon. Forma parte de la Bibliothèque du Palais de Saint-Pierre y le corresponde el nº 36 del catálogo.

en la península balcánica, particularmente en Bulgaria y Constantinopla. El grupo tolosano llamará a Nicetas, papa de Constantinopla, para presidir el concilio de Saint Felix de Lauragais en 1169. Los herejes meridionales se manifestarán siempre partidarios del dualismo absoluto: hay una oposición total entre el dios bueno, creador del mundo invisible, y el dios malo o "principes mundi", creador del mundo visible. A estos dos dioses "sine initio" corresponden dos trinitades, una buena y otra mala. El dios de este mundo, príncipe de las tinieblas, invadió la corte celestial para seducir a los ángeles. Descendió hacia los ángeles del aire y del agua y les dijo: "Toutes ces choses sont à moi, si vous m'écoutez je poserai mon trône au-dessus des nuées et je serai semblable au Très-haut... et je règnerai avec vous dans les siècles des siècles. En disant cela aux anges il monta vers les autres cieux jusqu'au cinquième, retournant vers les anges du Père invisible, et il dit ainsi à chacun d'eux séparément: combien dois-tu à ton maître?. Le premier répondit: cent jarres d'huile. Il lui dit: prends ton billet, une plume et de l'encre et écris: cinquante. Il dit à un autre: Et toi combien dois-tu à

ton maître? Celui-ci répondit: cent jarres de froment. Il lui dit: prends ton billet et assieds-toi et écris: quatre-vingts. Il monta vers tous les cieux, il parla ainsi jusqu'au cinquième ciel, flattant les anges du Père invisible.

Mais une voix sortit du trône du Père, disant: Que fais-tu négateur du Père, séducteur des anges? Instigateur du péché, fais vite ce que tu as conçu. Alors le Père ordonna à ses anges: enlevez leurs vêtements. Et les anges enlevèrent les robes, les trônes et les couronnes à tous les anges qui écoutaient Satan" (9). El dios bueno los expulsó de los cielos, a él y a los ángeles rebeldes, entonces: "Satan conçut le dessein de faire un homme qui fût à son service, il apporta du limon et fit l'homme à sa propre image; ensuite il ordonna à un ange du second ciel d'entrer dans ce corps de boue. Il en prit une partie, en fit un autre corps en forme de femme et ordonna à un ange du premier ciel d'entrer

(9) Doellinger "Traité d'histoire des sectes du Moyen Age", T. II, Manuscrits de Vienne et de Carcassonne, Paris 1950, pag. 85.

dans ce corps. Les anges vraiment pleurèrent en voyant sur eux des formes mortelles et dissemblables. Il leur ordonna de faire l'oeuvre de chair dans des corps de boue et ils ne surent pas faire le péché. Cependant l'instigateur du mal conçut dans son intelligence le dessein de faire un paradis, y envoya les hommes et leur ordonna de ne pas en manger. Le diable entra dans le paradis, il planta au milieu un roseau, il fit un serpent de sa salive et lui ordonna de pénétrer dans le roseau. Ainsi le diable malfaisant cacha son esprit de ruse afin que les hommes ne vissent pas sa tromperie. Il arriva et leur parla; il dit: mangez de tout fruit qui est dans le paradis, mais évitez de manger du vrai fruit de la science du bien et du mal. Cependant le diable entra dans le mauvais serpent, il séduisit l'ange qui était en forme de femme et il versa sur sa tête le désir du péché et la concupiscence d'Eve fut comme une forme ardente. Aussitôt le diable sortant du roseau sous la forme du serpent fit à son désir avec elle "cum cauda serpentis". Aussi leurs enfants ne sont pas appelés fils de Dieu, mais fils du Diable, leur père, jusqu'à la fin de ce monde. Et de nouveau le diable

répandit dans l'ange qui'était en Adam son poison et sa concupiscence qui engendrera des fils du serpent et des fils du diable jusqu'à la fin de ce monde"(10).

Estos espíritus culpables, u ovejas de la casa de Israel, "ovis domi", se encarnaron de este modo y siguieron naciendo por transmisión, "ex traducere", pues existen en el útero materno y en el esperma masculino y no proceden de "nihil" como sostiene la Iglesia. El problema del mal quedaba así resuelto por la herejía. Se trataba de descargar al dios bueno de la responsabilidad de haber creado el mundo material y, en consecuencia, de ser origen del mal. Su reino, que no es de este mundo, queda así constituido exclusivamente por el espíritu y lo eterno: en ese reino no puede manifestarse el mal bajo ninguna forma ya que su presencia está ligada a la materia, a lo corporal, a lo temporal. El dios que es principio eficiente, eterno, invisible y espiritual ya no se opone a lo inconstante, lo temporal, lo visible, lo material. La existencia de los dos principios, bueno y malo, permite a los cátaros

(10) Ibid., pág. 87.

resolver el problema del mal. Este ya no es imputable al bien soberano sino a su contrario.

Los ángeles rebeldes siguieron a Lucifer en su rebelión y caída y se encarnaron en cuerpos materiales. Lo espiritual tomó carne como consecuencia de su pecado. El resultado ha sido el hombre, compuesto híbrido de un cuerpo pecaminoso y de un espíritu apóstata. La carne, engendrada en la culpa, obra del mal espíritu no podrá, pues, resucitar. Dios no puede glorificar la naturaleza perversa. El cuerpo, reducido a cenizas no podrá participar del reino invisible y daban en su apoyo la cita de San Pablo: "la carne y la sangre no poseeran el reino de Dios" (11). Esta doctrina resultaba tanto más peligrosa cuanto que los cátaros sacaban siempre sus argumentos de "auctorita-

(11) Pablo I, 15, 50.

tes" (12), cuyas "dicta" eran consideradas por la Iglesia como exactas y de inspiración divina.

Estas almas, cuando abandonan su envoltura carnal, transitan en busca de otros cuerpos, humanos o animales, a no ser que el muerto hubiese pertenecido a la Nueva Iglesia cátara, en cuyo caso alcanzará "el nuevo cielo y la nueva tierra" para ser salvado como lo anuncia el Apocalipsis de San Juan. En este nuevo reino hay "ciudades y fortalezas, granjas y bos-

(12) Los cátaros utilizaban tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Podemos citar, a título de ejemplo, en el Antiguo Testamento: El Eclesiastes para demostrar la vanidad y la aflicción de este siglo (1, 14; 1, 2); su vuelta a la nada (3,19-20); la eternidad del mundo espiritual (3,11,14); Sabiduría (11,25): Dios que ama a todas sus criaturas no puede ser el creador ni del diablo ni del impío y (5,6) el argumento del mundo superior. En Sirak (42,25): el mal se opone al bien, la muerte a la vida y en consecuencia hay dualismo. Citan a Isaías que tienen ante ellos gran prestigio (48,12-14; 45-12) y (66,1; 67,17; 65,16-19). A Jeremías y a Ezequiel. Los Salmos eran utilizados con frecuencia, sobre todo la profecía de David sobre el exilio de Israel a Babilonia, que justifica la transferencia de almas.

Para el Nuevo Testamento utilizan los Evangelios de San Mateo, San Juan y San Lucas. No el de San Marcos, lo que es fácilmente explicable pues el evangelio de San Mateo recoge los mismos temas que el de San Marcos. Utilizan con gran frecuencia a San Pablo, como era lógico, dados sus frecuentes ataques contra el pecado de la carne.

ques, prados, aguas dulces y saladas, animales salvajes y domésticos, perros y aves de presa, oro y plata, vasos y muebles de todo género. Todos podrán comer y beber, jugar y dormir, vivir como ahora y todo será agradable a Dios" (13). "Muchos creen, dice el tratado cártaro, que esta descripción, hecha por San Juan, se refiere a este mundo, pero el mismo Jesucristo ha dicho: "mi reino no es de este mundo" (14).

Según la herejía, Cristo o bien tenía un cuerpo carnal, en cuyo caso era un hijo adoptivo de Dios, o bien, según la mayoría, había sido creado en el cielo sin progenitura, lo mismo que la Virgen María. De ahí que por su naturaleza celestial habría podido nacer como lo cuentan las Escrituras. Siendo Hijo de Dios no podía tomar carne en un cuerpo diabólico; reducido así a una sombra, no necesitó comer ni beber, ni conoció realmente la crucifixión, lo que explica el profundo horror que sentían los cártaros ante el signo de la cruz,

(13) "Manifestatio Haeresis", págs. 269-70.

(14) Ibid.

pues para ellos no era signo de redención sino de escarnio (15).

Rechazaban igualmente los Sacramentos, y en primer lugar el del bautismo ya que el hombre, fruto de la concupiscencia, nace privado de libertad y en consecuencia de pecabilidad. Tenían, en cambio, su propio sacramento, el "consolamentum" o consolament, del que nos ocuparemos un poco mas adelante.

El clero, para los herejes, no podía pretender formar parte de la iglesia de Dios pues cometían las nayores faltas: simonía y nicolaísmo. Son continuas las denuncias de los cátaros contra los clérigos enriquecidos y amancebados, para ellos, el mundo "positus in maligno" no es otro que el obispo de Roma y sus fieles pues blasfeman contra Dios permitiendo que se jure en su nombre. Fué, quizás, esta acusación la que decidió la persecución implacable que contra ellos declaró la Iglesia. No se trataba ya solo de un problema de dogma y moral, sino que los herejes atacaban la estruc-

(15) Recordemos la leyenda del arbol de la cruz: Seth sembró en la boca de Adan, cuando este iba a morir, unas semillas del arbol de la ciencia que crecieron luego sobre su cadaver. Por instigación del diablo, las ramas de los nuevos árboles sirvieron para construir la cruz en que murió Cristo.

tura misma de la Iglesia, oponiéndose radicalmente a su acción. En el mismo período en que ésta se entregaba de lleno a restaurar no sólo su dignidad, sino su autoridad y su autonomía, en el momento en que trataba de instaurar un orden jerárquico, administrativo y jurídico, cuando papas como Inocencio III y Clemente IV tratan de transformar la Iglesia en una potencia independiente y soberana, la herejía predica el retorno a las fuentes y al evangelismo primitivo. A la Iglesia como poder opone sistemáticamente la simple comunidad de los creyentes, pues ese era el nombre que se daban entre sí: deseosos de una mayor perfección, se reúnen, como en los primeros siglos del cristianismo "entre eux, niant toute valeur aux temples, pour prendre mutuellement le connaissance et accomplir leur enseignement. Ils mettent leurs biens en commun et, quand ils voient un pauvre courrir haletant après la richesse, ils lui témoignent un intérêt affectueux et compatissant. Ils veulent mener la vraie vie apostolique, secourir les malheureux afin qu'il n'y ait pas d'indigence dans la réunion chrétienne, car on n'en trouvait pas dans l'Eglise primitive. Soucieux d'adoucir le sort des miséreux,

les hérétiques s'efforcent de pratiquer l'entraide, selon la foi des apôtres" (16).

Tenían, sin embargo, su propia organización jerárquica inspirada directamente en la iglesia primitiva. Se dividían en "perfectos" y "creyentes". Los perfectos y perfectas iban siempre vestidos de negro, vivían en absoluta castidad, hasta el punto de no sentarse nunca en un lugar ocupado previamente por una persona del otro sexo y rechazaban cualquier alimento de origen cárnico. Se dedicaban a la predicación e iban acompañados, en sus continuos desplazamientos, por dos creyentes que durante esa misión eran considerados "diáconos". Habían recibido el consolament y eran los únicos que podían dispensarlo. Cuando un perfecto cometía una falta grave quedaba privado del Espíritu Santo y con él todos aquellos que hubieran recibido el consolament de sus manos. Cuando esto ocurría, se reunía a los creyentes, y el perfecto culpable confesaba su falta en voz alta ante la comunidad y en presencia de

(16) Joaquin de Flore, "Expositio in Apocalipsim" III, 9, in Christine de Thouzelier, op. cit., pág. 110.

otro perfecto. A continuación se postraba ocho veces ante su diácono pidiendo el perdón de sus pecados. La ceremonia se llamaba apparelhament. De no haber falta grave el apparelhament se celebraba una vez al mes.

Para ser miembro de la secta, es decir "creyente", al candidato le bastaba con abjurar de la iglesia romana, renegar el valor sacramental del bautismo y comprometerse a recibir el consolament a la hora de su muerte, pues de recibirlo con anterioridad corría el riesgo de volver a pecar y perder así su única posibilidad de salvación. Tenían además que cumplir el rito del "melhorament", que los textos inquisitoriales denominaban siempre como "adoración", deformando su significación exacta. Cuando un creyente encontraba a un perfecto o una perfecta se arrodillaba ante él juntando las manos, inclinándose le decía: "Bendecidnos, señor; rogad por nosotros", a lo que el perfecto respondía: "Dios os bendiga, le rogamos para que seáis un buen cristiano y os conduzca a buen fin".

Aquellos que deseaban ser perfectos cristianos se sometían a una especie de noviciado, de dos o

tres años de duración, al cabo de los cuales recibían el "consolamentum" que les confería el conocimiento salvador "dado por el Espíritu Santo a los apóstoles". A partir de este momento vivían exclusivamente dedicados a la propagación de la herejía, y eran llamados herejes o "bonhommes" o "perfectos" por los herejes.

El "consolamentum" consistía en la imposición de manos y reunía el valor sacramental del bautismo, la penitencia y la confirmación. Borraba todos los pecados y daba el Conocimiento, es decir que libraba de la posibilidad de obrar mal involuntariamente. El que recibía el consolament era ya totalmente responsable de sus actos. De ahí que la falta cometida por el consolador fuese infinitamente mas grave que la cometida por el simple creyente, privado de libre arbitrio y bajo el imperio del Maligno.

La ceremonia era muy sencilla, consistía en la imposición de manos y del Evangelio sobre la cabeza del catecúmeno. Se rezaba el Padrenuestro, junto con otras oraciones recogidas en el "Ritual cátaro"; el nuevo bautizado se comprometía a no cometer homicidio

y robo, a no comer queso, leche, huevos ni carne alguna y, sobre todo, a no cometer el pecado de la carne.

Hostiles a la materia, obra del príncipe de las tinieblas, los cátaros condenan el matrimonio, pues además de ser nefasto para los cónyuges, multiplica los cuerpos en que están prisioneros los espíritus. Ven en el matrimonio la consumación execrable del mal. Su desprecio por el vínculo matrimonial los habría llevado, según diversos autores contemporáneos y sin más testimonio que las declaraciones de Bernard-Raymon y Raymon de Baimiac, conversos en Lavaur en 1181, a toda clase de aberraciones sexuales. Lo cierto es que no hay pruebas de ello y que en las declaraciones hechas a la Inquisición, salvo el caso citado, no se encuentra ninguna confesión de ese género. Lo único que conocemos es una cierta tolerancia ante el adulterio, para los creyentes, pues el pecado de la carne era igualmente grave fuera o dentro del matrimonio. A eso se añadía una leyenda recogida en la "Manifestatio haeresis" en la que junto a los temas heréticos ya conocidos (dualismo, rechazo de los sacramentos, de la resurrección de la car-

ne etc.) el autor narra algunos de los mitos que los perfectos contaban en sus reuniones secretas. Le layenda a que nos referimos en uno de ellos y según cuenta, el Dios bueno habría tenido por esposas a dos hermanas, Oolla, y Oolibam (17) y en base a esta creencia no se consideraba culpable al hombre que tenía relaciones amorosas fuera del matrimonio, no más en todo caso, que al que las tenía solo con su mujer.

La aversión que los cátaros sentían por la creación de origen perverso lleva a los dualistas a proscribir de sus alimentos todos aquellos que puedan tener un origen cárnico, pues Dios maldijo no sólo la tierra sino también a los animales. La carne, producida por la lujuria en una inseminación inmunda incita a la concupiscencia. Según los cátaros ni Cristo ni los apóstoles la comieron nunca y de ahí que San Pablo la prohíba. Rechazaban incluso la mantequilla y la leche, el queso, etc. y sólo se vestían con tejidos de origen vegetal. Llevando esta creencia hasta sus últi

(17) Ezequiel 23, 4.

mas consecuencias, profesaban la identidad de la naturaleza humana con la animal, pues ambas eran obra del maligno y posibles cárceles para los ángeles desterrados; el precepto de no matar se cumplía hasta sus últimas consecuencias (18), y aún en la época de la Cruzada albigense se negaron los perfectos a empuñar las armas.

(18) Cuenta Michel Roquebert, que en 1202, en Château-Verdun, Arièges, fueron llevadas ante el tribunal de la Inquisición dos mujeres acusadas de herejía, que en efecto eran cátaras, porque se habían negado a matar un pollo en una posada. ("L'Épopée Cathare", Privat Toulouse 1970, pág. 110).

4.2 HEREJIA Y SOCIEDAD.-

A lo largo de los siglos XII y XIII el catarismo se extiende por todo el mediodía de Francia, llegando por el sur hasta Cataluña (19) e incluso León (20). Hay dos razones históricas que facilitan la expansión de la herejía, por un lado la latente animosidad de la nobleza dividida en numerosos feudos, de los que no era posible obtener grandes rentas y que

(19) Sobre la existencia de la herejía cátara en Cataluña ver Ventura Subiratz, "El catarismo en Cataluña", Barcelona 1960 y "Catarismo i valdesia als països Catalans", VII Congreso de la Historia de la Corona de Aragón, Barcelona 1962, t. III, págs. 123-24.

(20) Dice Menéndez y Pelayo: "Aunque la secta de los albigenses duró poco e influyó menos en España, no ha de negarse que penetró muy adentro en el país, puesto que de sus vicisitudes en León tenemos fiel y autorizado cronista. El cual no fué otro que Lucas de Tuy... El corifeo de los herejes era un tal Arnaldo, francés de nacimiento... que traía a la plebe inquieta y desasogada. Fueron los dogmatizadores desterrados por D. Rodrigo, obispo de León que murió en 1232". "Heterodoxos españoles" Libro II, pág. 234 y sgs. Aldus, Santander 1947.

veía el riesgo de verlos aún disminuidos por el problema de los diezmos y primicias, y por otro el deterioro del espíritu cristiano, debido en gran parte a la incuria de los clérigos, reprobada por concilios y pontífices, señalada por cronistas e historiadores, y con la que se enfrentará la reforma gregoriana. Aparte de estas dos causas, que podríamos llamar sociales y de las que nos ocuparemos a continuación, habría que añadir otras propias de la condición humana.

El hombre había vivido, y vivía, bajo la influencia de un medio ambiente negativo, viéndose continuamente enfrentado a una naturaleza hostil. Eran muy pocas las tierras cultivadas y predominaban en el entorno los bosques y los matorrales, en los que vivían osos y sobre todo lobos. La caza, mas que un deporte, era un medio de defensa necesario. Las noches mal iluminadas y los fríos intensos, incluso en los mejores castillos (con qué alegría saludarán los trovadores la llegada de la primavera). Se veía así el hombre sometido a unas potencias indisciplinadas y a unos contrastes físicos contra los que no podía luchar. Era enorme la mortalidad infantil y muy corta la vida de los adul

tos. Epidemias, guerras y escasez de alimentos, aún para los ricos, provocaban frecuentes muertes prematuras. Todo esto debía crear una sensación de precariedad y total inseguridad frente al medio ambiente. De ahí a considerar que todo ello no podía ser obra de un Dios bueno, no había más que un paso.

El deseo de conocer las leyes que rigen su destino ha estado siempre presente en el hombre y las explicaciones que se le daban le resultaban, sino desconcertantes, casi incomprensibles, pues se apoyaban en unos ritos religiosos para él inasequibles, pues eran muy pocos los que conocían el latín, incluso entre los oficiantes. Toda Europa, durante la época feudal, vivió bajo el dualismo lingüístico: por un lado el latín reservado a una minoría culta y letrada. Cuando se aprendía a leer se aprendía a leer en latín, y esa era la lengua universal de la Iglesia. El latín fué uno de los instrumentos que le sirvieron para su propagación y su unidad. Cualquier abad estaba seguro de hacerse entender en cualquiera de las grandes abadías de toda Europa. tanto si, a su alrededor, se hablaban lenguas románicas o germánicas. Pero frente a este grupo mi-

noritario de la alta jerarquía eclesiástica se encontraba el bajo clero, los párrocos rurales, medianamente instruidos (21), y con un género de vida muy similar a la de los fieles de la parroquia. En lo que respecta a la instrucción de los clérigos señala Belperron: "L'Eglise du Midi avait abdiqué en ce qui concerne l'enseignement. A part Montpellier, spécialisé dans la médecine et plus juif que chrétien, aucune des riches cités méridionales ne possédait une école dont le nom soit resté. La fureur de savoir qui agitait les coles de la Loire et surtout la future université de la Montagne Sainte-Geneviève, était inconnue du Midi. Faute de discipline et d'enseignement, le clergé avait en partie perdu conscience de son rôle. Sauf de notables exceptions, le haut clergé, évêque et abbés, mène une vie seigneurale et toute laïque, tandis que le bas clergé reste ignorant et grossier" (22).

(21) Tenemos que pensar que hacia 1190, Bernard de Fontcaude escribió su tratado contra los valdenses para instruir a los clérigos que, "por ignorancia y por carecer de medios para leer los libros doctrinarios", es decir por ignorar el latín, no podían defenderse a sí mismos de caer en el error.

(22) P. Belperron, "Joie d'Amour, contribution a l'étude des troubadours et de l'amour courtois" Plon 1948, pág. 18.

Era frecuente que los obispos, cuando predicaban, lo hicieran en latín para los clérigos y en lengua romance para el pueblo, pero no en Provenza, porque incluso en los monasterios eran pocos los monjes que conocían verdaderamente el latín. Las actas y cartas redactadas en estos monasterios, lo están en un latín incorrecto y plagado de términos provenzales mejor o peor disfrazados con una terminación latina. La situación del clero secular era probablemente aún peor. Si esa era la situación del clero, cual sería la del simple católico. Cuando los perfectos predicaban lo hacían en lengua de Oc y esa era la lengua de su ritual. Uno de los primeros cuidados de la secta fué traducir los Evangelios en lengua romance. No es, pues, sorprendente que los católicos pudiesen dejarse seducir fácilmente por una metafísica que, aunque extraña, resolvía muchos de los problemas que se planteaban. La herejía cátara ofrecía, además, la ventaja de su carácter lírico: el alma, originariamente divina y luminosa, estaba prisionera en la materia que impedía su liberación. La muerte, con el fácil requisito del consolament, se convertía en el bien último. Si a eso añadimos la actitud permisiva de los cátaros en lo que concernía a las re-

laciones amorosas, siempre que no hubiera procreación, vemos resuelta y justificada la eterna doble tentación de Eros y Tánatos.

Al culto católico, complicado y mal entendido, el catarismo opone, en primer lugar, el Nuevo Testamento traducido en lengua provenzal e interpretado, en lo que se refería a la vida moral, en sentido literal, el más claro e inteligible para los fieles. A eso añadían unos ritos simples, fácilmente accesibles y llenos de significación.

Por otro lado, habría que añadir la comparación que, forzosamente, tenía que establecerse entre el clero católico y el albigense. Los sacerdotes católicos, según San Bernardo, no gozaban de ningún prestigio "car ils ont renié du Christ, et leurs temples ressemblent à des synagogues. On méconnait la caractère sacré des sanctuaires de Dieu, et les sacrements ne sont plus tenus pour saints. Les jours de fête ne sont plus observés avec solennité. Les hommes meurent dans leurs péchés et leurs âmes sont emportées devant le redoutable tribunal sans qu'ils se soient reconciliés avec le Seigneur et se trouvent munis des saints

sacrements. Les enfants n'apprennent pas à reconnaître le Christ et on néglige de leur dispenser la grâce du baptême", (23). Antes de la reforma gregoriana, casi todos habían estado casados. Incluso después de la lucha renovadora llevada a cabo por ese "preceptor de cosas imposibles" la "párroca", compañera de hecho, y a veces de derecho, seguía siendo un personaje familiar en los medios rurales. Esta situación, frente a los enlutados perfectos, entregados totalmente a la predicación y de cuya austeridad, ya que no santidad, nadie podía dudar, tenía que repercutir favorablemente en la propagación de la herejía, hasta el punto de que, a finales del siglo XIII y después de 80 años de apostolado por parte de los dominicos y las órdenes menores, Pedro Olivi se lamenta de la fascinación que ejercían los perfectos sobre las gentes, frente al clero católico relajado y privado de verdadero espíritu cristiano. Y ese era precisamente uno de los caballos de batalla de la herejía: la incapacidad de los sacerdotes católicos.

En un siglo tan sensible a todo lo percibido por los sentidos tenían, además, un arma de gran persua

(23) San Bernardo, epístola CCXXI, in Christine de Thouzelier, op. cit. pág. 382.

sión en su doctrina que se ajustaba a los contrastes presentados por la realidad. Los perfectos, como ya hemos señalado, sacaban sus argumentos de los Libros Sagrados y elegían para ello las imágenes mas sugestivas (24), pero el entorno facilitaba además su predicción, pues, ¿qué hay de común entre la luz y las tinieblas, lo material y lo espiritual, la belleza y la fealdad, el bien y el mal? Una hábil presentación de estos contrastes, acentuada y subrayada por ejemplos tomados de la apariencia inmediata servía a sus fines (25).

Resolvían, sobre todo, el problema del mal, siempre vivo y presente. Los creyentes se sentían vivir en un mundo sin contradicciones y, lo que es más, podían ser partícipes activos de la divinidad, lo que pocas veces le ha sido dado al hombre en la historia religiosa de la humanidad. Los cátaros, lejos de ser el mero obje

(24) Así para describir "la tierra espiritual" utilizaban las fulgurantes evocaciones del Apocalipsis de San Juan: "Es de oro puro, como transparente cristal... El Angel me mostró además un río de agua viva y clara, que brotaba del trono de Dios. En el centro de la plaza, sobre las dos orillas del río, está el árbol de vida con doce frutas... etc."

(25) Decían, frecuentemente, "¿Cómo un Dios bueno, bello y luminoso podría haber creado el gusano, la pulga, el sapo?"

to pasivo de una liturgia que podía parecer pura exterioridad, eran los protagonistas de un proceso de liberación de lo divino preso en la materia y podían, además, contrarrestar la obra del maligno negándose a continuarla. Las mujeres, hecho fundamental a nuestro parecer, debían sentirse doblemente protagonistas en este proceso, pues de ellas dependía, en gran parte, la continuidad de la especie. Tenían, además, la certeza de esa liberación, frente a la eterna duda del católico, porque esta emanaba del consolament que bastaba recibir a la hora de la muerte y de cuyos efectos indiscutibles eran prueba las vidas irreprochables de los perfectos. A todo lo largo de la historia cátara nos encontramos con esta convicción absoluta: la Iglesia herética es la verdadera porque es la iglesia de los elegidos, de los que unen el hecho a la palabra y, más tarde, la de los perseguidos por la justicia terrestre.

Los cátaros que eran señalados a la Inquisición, se habían hecho notar, la mayoría de las veces, no por sus afirmaciones de carácter doctrinario, sino por su modo de vida. Para la gran masa de los creyentes el conocimiento del dogma era muy superficial y, frente a las preguntas intelectuales del teólogo o del inquisi

dor deseosos de conocer las creencias cátaras, el creyente no sabía qué responder, fuera del dualismo, el odio al diablo, el desprecio hacia el mundo visible y la lucha entre carne y espíritu. Al cátaro le bastaba con saber que tenía su salvación asegurada por un sacramento: el consolament. En realidad, como lo señala E. Jordan "bien des gens ne savaient pas au juste où ils en étaient et ce qu'ils croyaient, et très souvent il n'est pas possible de savoir si les poètes qui militaient, par leurs écrits, dans le champs des hérétiques contre l'Eglise, répondaient à un zèle religieux plus soucieux de réformer le catholicisme romain qu'à un désir de rompre avec lui... Il est probable que de bons esprits ont dû adhérer à des propositions hérétiques sans en avoir pleinement conscience" (26).

(26) Edouard Jourdan, "Un problème de méthode en Histoire religieuse: le catharisme" R.H.E. de France T. XXV, 1939, pág. 224.

4.3 ACTITUD DE LA NOBLEZA.-

Si, como ya lo hemos señalado, creemos que todo comportamiento humano tiene una significación, aún inconsciente, pues la significación no depende de la conciencia ni está ligada a ella, las canso de los trovadores, independientemente de su mayor o menor sinceridad amorosa, tuvieron que ser significativas. La poesía provenzal, como toda obra literaria, debió reproducir lo típico de la realidad que representaba, y si los trovadores reflejaron en su obra la extraña concepción amorosa que ya hemos visto, es porque, indudablemente, trataban de satisfacer unas determinadas necesidades sociales, muy especialmente las del grupo del que dependían y ese grupo estaba constituido por la nobleza occitana. Nos será, por consiguiente, necesario ver cual era la situación de esa nobleza.

La herejía se difunde con rapidez a través de todo el Mediodía, con un triángulo clave: Carcassonne-Toulouse-Albi, es decir, en el triángulo que quedaba repartido en pequeños feudos rurales, los "castra" o "castella", en los que de hecho no había mas autoridad que

la del señor local. Porque en el Midi de Francia, en oposición al Norte y a todo el resto de Europa, excepción hecha de Italia, la nobleza no vivía aislada en sus castillos, sino que se congregaba en centros en los que había persistido la impronta milenaria de una civilización mediterránea, los "castra" o "castella". La casa señorial se alzaba siempre, o casi siempre, dentro de una aglomeración amurallada y no era raro que hubiese, incluso, varias en un mismo lugar, pues los "castella" podían ser propiedad de una sola familia noble, como el de Lauréac, o podían vivir en ellos varios caballeros que se distribuían las tierras colindantes como Verfeil o Fanjeaux.

Esta estructura social era totalmente distinta a la del Norte que respondía al esquema feudal y donde el poder real fué una de las fuerzas civilizadoras de la Edad Media francesa. Por débiles que fueran aún en el S. XI los reyes de Francia, la monarquía era el poder culminante de la pirámide feudal. Mucho antes de que los Capetos consolidaran el poder material y moral de la monarquía, esta existía ya y facilitó la estructuración del sistema feudal. Los vasallos de los grandes

nobles y las comunas se dirigían al rey, incluso cuando este no estaba aún en situación de protegerlos. Desde el rey hasta el último siervo los eslabones de la cadena se iban sucediendo hasta formar un todo.

Aunque el rey de Francia, en recuerdo del imperio carolingio, pretendía la soberanía sobre los grandes señores del Midi, como el duque de Aquitania, el conde de Toulouse o el vizconde de Béziers, la verdad es que estos señores, ricos y poderosos, no se preocupaban en absoluto del pobre rey de Francia encerrado en su estrecho dominio de l'Île-de-France.

Esta peculiar estructura favoreció la implantación de la herejía, pues de hecho no existía mayor autoridad que la de la nobleza rural y esta protegió a los herejes. La autoridad del rey de Francia era, como hemos dicho, puramente nominal; hasta el siglo XIII eran los condes de Toulouse y los vizcondes de Béziers los mas poderosos señores de la región. Pero unos y otros veían su autoridad discutida por los condes de Barcelona, y más tarde por el rey de Aragón, pues estos últimos tenían numerosos feudos, tanto en Carcassonne como en el Razès, de los que, de algún modo, eran vasallos tanto

el vizconde de Béziers como el conde de Toulouse que, a su vez, eran vasallos el uno del otro en determinados territorios. A esto habría que añadir el hecho de que, por el matrimonio de Leonor de Aquitania con Enrique Plantagenet, toda la parte oeste de Languedoc dependió, en su momento, y abarcando parte del período histórico que nos ocupa, del rey de Inglaterra. Por si eso no bastase, eran muy numerosos los "alleus", tierras que de nadie dependían y que, según el derecho romano vigente en el Mediodía de Francia, eran repartidas entre todos los herederos, pues solo las grandes familias respetaban el derecho de primogenitura, lo que daba como resultado lo que nos describe el Monje de Montaudon:

et a poca terra trop fraire
e trop parier en un castel (27).

Esta compleja situación, de la que además estuvo ausente todo intento centralizador y unitario, dió

(27) Monje de Montaudon, Fort m'enoia, s'o auzas dire, edic. Riquer, pág. 1028. Trad.: "demasiados hermanos para poca tierra y demasiados nobles para un castillo".

como resultado que los verdaderos dueños de la región fueran los señores de los "castella". En estos pequeños castillos eran bien recibidos los predicadores cátaros. La predicación herética benefició, desde el primer momento, de una simpatía casi general entre la nobleza del Midi y especialmente entre la nobleza rural, lo que no deja de contrastar con el violento anticlericalismo vigente tanto en el norte como en el sur. El empuje anticlerical de estos años fué tan violento que, según Guillermo de Poitiers, el nombre de capellán se utilizaba peyorativamente en exclamaciones del tipo de: "prefiero hacerme capellán que hacer tal cosa" (28). La simpatía que se le negaba al capellán le fue concedida, sin límites, al perfecto que visitaba los castillos. Eran los "bonhommes" que denunciaban las taras de la Iglesia y se presentaban como los verdaderos testigos de Jesucristo y sus apóstoles. Era tal el prestigio de que disfrutaban que se les concedían, por parte de los señores, los mismos derechos que a los clérigos católicos: no estaban sometidos a talla ni a los servicios de

(28) In Marcel Roquebert, "L'Epopée cathare", Privat, Toulouse 1970, pág. 61.

guardia. En una época de total inseguridad, como nos la describe Bertrand de Born, uno de esos fraire a pauca terra, en la que no se podía ir confiado por los caminos ni:

Per camis non anara saumiers
jorn afiatz ni borges ses doptanza
ni mercadiers que venha ves Franza
anz sera rics qui tolra volontiers (29)

la mejor protección que se podía llevar era un perfecto cubierto por su negro ropaje. Eran respetados y casi venerados por el pueblo y contaban con el apoyo incondicional de los nobles, razón por la que nunca se veían atacados por los caminos, ni ellos ni sus acompañantes.

A partir de 1140 la herejía goza ya de la protección abierta de la nobleza meridional, es un fenómeno colectivo que, sin embargo, tiene más de carácter social que religioso. Esta favorable acogida por parte de la

(29) Bertrand Roquebert, Miei sirventes vuolh far dels reis amdos, edic. Riquer, pág. 735. Trad.: "por los caminos no podrán ir las acémilas seguras, ni los burgueses sin temor, ni los mercaderes que vengan de Francia, sino que será rico el que robe a su sabor".

nobleza es señalada desde el primer momento por San Bernardo "c'est aux nobles que revient la plus grande part de culpabilité car, possesseurs de la terre, il dépend d'eux que les hérétiques s'implantent ou soient chassés" (30). Era, en efecto, obligación de la nobleza el expulsar a los herejes de sus tierras, como lo hicieron, atendiendo a los deseos de Inocencio III, los condes de Barcelona y Alfonso II de Aragón, a raíz del concilio de Lérida de 1194, promulgando un edicto según el cual serían expulsados del reino y de los países sometidos a su jurisdicción los herejes y quedaría privado de sus bienes quienquiera les prestase ayuda o escuchase sus sermones.

Pero los nobles del Midi hicieron exactamente lo contrario a todo lo largo del siglo XII. Los perfectos tenían asilo asegurado en los "castella". Pensemos un momento en la protección que los señores de Lambers dieron a los obispos cátaros que allí tenían fijada su residencia, en la ayuda que los de S. Felix Lauragais dieron a los herejes para el concilio de 1167. Vestidos de negro y llevando una vida austera, entregados a la

(30) M. Roquebert, op. cit, pág. 61.

continencia y a la abstinencia se alzaban frente a la Iglesia "prevaricadora" como la verdadera iglesia de Dios. Una iglesia que prometía a todos la salvación y que prescindía de todo el aparato jerárquico y económico que se había ido acumulando a lo largo de los siglos en torno a la silla de Pedro... La gente encontraba natural abandonar una iglesia desprestigiada, por otra aparentemente renovada; los herejes se implantaban sin esfuerzo aparente. Muchos de los nobles que participaron en la Cruzada albigense habían visto a sus familiares más próximos, quien una madre, una hermana o un padre, abrazar a la herejía. Este era el caso del obispo de Tolosa, Raymond de Rabastens, del de Carcasona, Bernard-Raymond de Roquefort, del abad de Saint-Papoul, Bertrand Delpech y de tantos otros (31).

Los perfectos tenían abiertas las puertas de los "castella" y así se explica que tantas jóvenes y damas de la nobleza del Midi abrazaran la herejía. Ante esta complicidad de la pequeña nobleza rural, la Iglesia no encontró entre los grandes feudatarios el concurso que

(31) Para mas detalles ver Elie Griffe, "Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc". Letouzey-Ané, Paris 1969, pág. 38.

en otros sitios, como en Aragón o en la Francia del norte, le prestaron.

Raimundo V, buen católico sin embargo, se declaró impotente para detener la propagación de la herejía. Su hijo Raimundo VI, que le sucede en 1194, se encuentra ante las mismas dificultades, pero este, además, no oculta su simpatía hacia la herejía, hasta el punto de que, llegado el momento de la Cruzada, se le acusará de complicidad con los herejes. Los Trancavel, señores de la mayor parte de las tierras invadidas por el catarismo, fueron anticlericales notorios y la historia ha recogido los enfrentamientos de Roger II (1167-1194) con el obispo de Albi. Su senescal, Guilhem Peyre de Brens, fué excomulgado por la gran admiración que profesaba hacia la herejía.

Aunque en toda Francia hubo focos heréticos, tanto cátaros como valdenses, y de ellos se preocupó el concilio de Toulouse de 1194, lo cierto es que solo en tierras meridionales se propagó con intensidad la herejía cátara, y no tanto en los grandes centros urbanos como en los medios rurales. No cabe duda de que Toulouse

fué, desde el comienzo, un apoyo para los herejes, que disfrutaban allí de la protección del conde y de la población, pero lo cierto es que fueron sobre todo los diseminados "castella" los que acogieron y protegieron a los cátaros. En ellos se albergaron y celebraron sus reuniones los herejes: Verfeil, Lombers, Saint Paul, Saint Felix de Lauragais, Castres, Lavaur, Castelnadaury, Fanjeaux (el paraíso de Peire Vidal). Laurac y Montreal eran verdaderas fortalezas cátaras y Lombers y Lavaud serán, respectivamente, la sede de los obispos herejes de Toulouse y Albi.

No es fortuito que la Cruzada tuviera como objetivo principal el destruir a la nobleza meridional que había permitido proliferar a la herejía de tal modo. Los primeros atacados fueron, como es lógico, los grandes feudatarios, el conde de Toulouse y el vizconde de Beziers, pero no bastó con atacar a las dos grandes cabezas feudales del Midi: los "castella" tuvieron que ser reducidos uno a uno, y en el último de ellos, Montségur "haut lieu cathare", aniquilado en 1244, se encontraban, unidos, nobles y perfectos, como un símbolo de la unión que, cien años antes, se había realizado entre ellos.

Ese apoyo a la herejía no tenía, sin embargo, motivos religiosos sino que se debía al profundo anticlericalismo de la nobleza del Midi, anticlericalismo que tenía por causa motivos políticos y económicos. Este hecho ya fue señalado por Geoffroy d'Auxerre, acompañante de San Bernardo, en una carta que dirige a sus hermanos de Clairvaux y en la que dice que la hostilidad que los nobles sienten hacia la Iglesia no se debe, según él, tanto a la simpatía que sienten hacia el falso dogma, como a la codicia y a la antipatía hacia el clero. El odio que sienten hacia los clérigos queda justificado por la herejía, sigue diciendo Geoffroy, y de ahí que la escuchen con tanta simpatía (32). Lo mismo opina Guiraud, quien subraya que si la nobleza del Midi acogió con tanto favor la predicación cátara eso se debe a que "les prédications violemment anticléricales des hérétiques sonnaient un perpétuel hallali contre les biens d'Eglise" y sigue líneas más adelante "j'imagine que la plupart des nobles qui pactisèrent avec l'hérésie, lui laissant toute liberté dans leurs domaines, le

(32) "Epistola Gaufredi monachi claravellensis" in EHe Griffe, "Le Languedoc cathare de 1190 a 1210", Letouzey-Ané, Paris 1971, pág. 274.

faisaient beaucoup plus à cause de leurs diatribes contre la puissance politique et financière du clergé que par une adhésion formelle à leurs doctrines sur le dualisme manichéen. S'il y en eut qui furent des adeptes convaincus des systèmes cathares et reçurent en pleine santé le "consolamentum" avec ses austères obligations, ils furent l'exception. La plupart demeuraient catholiques ou le redevenaient à leur lit de mort, ne prenant aux Cathares que leurs doctrines contre les biens ecclésiastiques" (33).

A lo largo del siglo XII se produjo en toda la Iglesia una renovación total, fruto de la obra de Gregorio VII. Con una perseverancia tenaz, enfrentándose a un sinnúmero de dificultades, la Iglesia prosiguió la labor por él iniciada, tratando de acabar con los males que la aquejaban. En la medida en que logra sus propósitos, va recobrando su dignidad frente a los derechos que sobre ella se atribuían los príncipes y señores feudales. Para ello le fué forzoso tratar de recuperar sus bienes y rentas. Los hombres de Iglesia tenían una misión ajena a toda preocupación material. Entregados a

(33) J. Guiraud "Histoire de l'Inquisition au Moyen Age" Vol. I Cathares et Vaudois. Paris 1935, pág. 330.

los deberes litúrgicos, al cuidado de las almas o a una vida ascética no podían vivir de un trabajo realizado personalmente. Como no existía un régimen de salariado no le quedó a la Iglesia otra solución que adoptar el sistema vigente y vivir, como el señor feudal, "de la fatiga de los otros hombres", según la fórmula de Raimundo Lull.

Pero la nobleza consideraba que era ese un privilegio exclusivo de su clase y no aceptaba el hecho de no ser la beneficiaria de los diezmos y primicias de todas las iglesias enclavadas en sus feudos, del mismo modo que se resistía a que el nombramiento de obispos, capellanes y párrocos no dependiese de ella. No se necesitaba mucho más para que se creara una especie de anticlericalismo (del que han quedado muestras en la epopeya) que suscitaría una rivalidad entre clérigos y laicos que llegará en Francia hasta la Revolución. En el Midi se dió el fenómeno de una forma mucho más virulenta, ya que, por un lado, la influencia de poder de la Iglesia era menor y por otro, la nobleza, rural y con pequeños feudos como ya hemos señalado, era pobre. Es posible que la crisis cátara no sea, en sus causas, más que un episodio de esa lucha secular entre poder temporal y po

der espiritual. Un episodio modesto en cuanto a sus límites geográficos, pero de graves consecuencias si pensamos que acabó en la famosa Cruzada.

No había habido, en épocas anteriores, anticlericalismo en el Midi o no han quedado al menos pruebas de ello. En la época carolingia se multiplicaron las iglesias parroquiales en esa zona, como en todas partes. Para mantener esas iglesias y a quienes las atendían, así como a los pobres que a ellas se acogían se hicieron obligatorios los diezmos. Cualquier impuesto, y el diezmo era un impuesto bastante considerable, nunca es popular. Fue aceptado sin embargo, y cuando el gobierno terreno de la Iglesia, desmembrado el imperio carolingio, pasó a manos de los nobles dentro de la estructura feudal, estos se apropiaron de los diezmos, como de tantos otros bienes eclesiásticos.

La reforma gregoriana se propuso liberar a la Iglesia de la pesada tutela que así la dominaba y devolver al clero su independencia y dignidad. No fue difícil lograr que los grandes señores abandonasen la prerrogativa de nombrar obispos. Tanto en Narbonne como en

Carcassonne, Toulouse o Albi los nombramientos se hacen ya por la autoridad eclesiástica desde finales del siglo XI. Para que los nobles cediesen bienes y rentas a la Iglesia no fué tan fácil. Aunque hay que distinguir entre la alta y la baja nobleza. La alta nobleza del Midi siguió en esto el ejemplo de los grandes barones del Norte y, poseyendo dominios de extensión bastante considerable, renunció, en la mayoría de los casos, a los derechos eclesiásticos de los que se había apropiado. Al derecho de despojo entre otros, que tan duramente criticarán los predicadores heréticos. Pero la nobleza rural, más pobre, no pareció dispuesta a abandonar estos privilegios.

En 1142, el obispo de Toulouse se ve obligado a recurrir a la Santa Sede para que se respeten las propiedades de la mensa episcopal. El arzobispo de Narbona se enfrenta con las mismas dificultades para recuperar la plena disposición de los dominios de su iglesia, otro tanto ocurre con las abadías (34). Fueron inútiles

(34) Para más detalles ver CH. Douais "Cartulaire de Saint Sernin" nº 283, pág. 198. y "La réforme canoniale en pays audois aux XIe et XIIe S.", Bulletin de littérature ecclésiastique, 1943, págs. 26-29.

las amenazas y las excomuniones. El concilio de Toulouse de 1119 presidido por Calixto II, con el que colaboró estrechamente el obispo de Carcassonne, Arnaud de Gérone, revela las dificultades con que se encontraban los obispos de la región para obtener la restitución de los diezmos. El obispo de Toulouse, al regresar del concilio, exige, en nombre de la Iglesia, que todos los laicos renuncien a los derechos que ejercen sobre las iglesias de sus diócesis y en lo concerniente a los diezmos, consciente de la resistencia que presentan los nobles a renunciar a ellos, llega a decir que aquellos que solo retengan la mitad, aunque ello sea contrario a las prescripciones de la Iglesia romana, podrán asistir a los oficios. La restitución de los diezmos fué lenta y laboriosa y fueron muchos los señores feudales del Midi que se negaron a aceptarla.

En las ricas llanuras del Toulousain, del Albigeois o del Lauragais, la restitución de los diezmos resultaba particularmente onerosa a los señores que las detentaban. Se trata de una época de paz relativa y con un aumento considerable del cultivo de la tierra, acom-

pañado de un aumento de la población. En los "castella" los señores son cada vez más numerosos, en algunos hay hasta diez familias nobles (así Verfeil, Lombers y Fanjeaux, que serán precisamente "nidos" de la herejía). No parece el momento mas oportuno para renunciar a los diezmos, máxime que la prosperidad agrícola los hace mas abundantes. De ahí la resistencia y la hostilidad que muestran cuando los obispos insisten en sus reclamaciones. Lo máximo que están dispuestos a conceder es un cuarto del diezmo para la manutención del capellán.

No es de extrañar que cuando la Cruzada, victoriosa, se imponga, fijará a los nobles, como una de las primeras obligaciones, la entrega total del diezmo. Así queda estipulado en los Estatutos de Pamiers del 12 de diciembre de 1212 (35) y gracias a ello la iglesia meridional pasará, a lo largo del siglo XIII, de la mayor pobreza a una relativa opulencia. Es la época

(35) El obispo Folquet declarará satisfecho que los diezmos habían sido percibidos "satis in face", in Yves Dossat, "La société méridionale à la veille de la Croisade albigeoise" T.I, Toulouse 1944, pág. 66.

en que se construyen las magníficas iglesias que, aún hoy, admiramos.

La predicación de los perfectos animaba la resistencia que ofrecían los señores de los "castella" a restituir los bienes eclesiásticos, y eso podría explicar la gran simpatía con que estos herejes fueron acogidos, aunque, en un principio, sus enseñanzas doctrinales no interesarán mayormente a sus auditores. que solo debían ver en ellos a unos hombres buenos, "les bonhommes", que justificaban, con su credo la hostilidad que los animaba contra el clero. Así se les abrieron a los perfectos las puertas de los castillos y residencias señoriales en una época en que era obligación, para aquellos que detentaban el poder, el expulsar a los herejes. Pero una vez dentro de los "castella", los predicadores cátaros cumplían su labor y se dedicaban a la predicación. La doctrina que en un principio no debió interesar a nadie, debió irse infiltrando poco a poco y es probable, por no decir seguro, que sin sentirse herejes, los miembros de la nobleza rural acabaran aceptando, casi sin darse cuenta, muchas de las cosas que los cátaros enseñaban y que estas fueron penetrando en sus conciencias determinando sus formas de sentir. La lí-

rica provenzal fué, desde luego, creación de la aristocracia meridional como manifestación de un espíritu de cásta, según se ha afirmado muchas veces, pero esa aristocracia vivía en una atmósfera herética que ella misma fomentaba y que, necesariamente, tenía que influir en todas sus manifestaciones.

4.4 ACTITUD DE LA IGLESIA.-

Cuando muere Celeste III el 8 de enero de 1198 le sucede, en ese mismo día, Inocencio III. Frente a los obispos reunidos en el concilio de Letrán de 1215, puso a Dios por testigo de que dos eran las cosas que deseaba realizar por encima de cualquier otra: la reforma de la Iglesia y el exterminio de las herejías. Estas herejías eran la cátara y la valdense.

La herejía valdense, enemiga declarada de los cátaros, no rechazaba la autoridad divina de la Iglesia católica, pero pretendía basarla en la pobreza y quería que cada uno de sus miembros tuviera, como los apóstoles, el derecho y la obligación de ejercer la predicación y que este no fuera un ministerio reservado a los clérigos. No atacaba, por tanto, a la Iglesia como institución y dejaba intacto el dogma. La herejía cátara era mucho más peligrosa pues, como hemos visto, cuestionaba la divinidad de la Iglesia y prometía a todos la salvación. Contra esta última dirigirá, por tanto, el pontífice sus principales ataques ya que "ce sont des gens habiles à séduire les gens et à les prendre dans leurs filets et ils rejettent l'autorité de l'Eglise de Rome

et son Magistère"(36) según dice en una carta dirigida a los obispos del Midi en 1198. En esa misma carta pide al arzobispo que se expulse a los herejes que no se retracten y que se les apliquen las sanciones canónicas establecidas. Si eso no bastase que se recurra al brazo secular, "au glaive matériel", y para ello dirige una llamada urgente a toda la nobleza del Midi: condes y barones tendrán que asistir a los legados pontificios con toda su energía y poder, "viriliter et potenter", privando a los herejes de sus bienes y expulsándolos de sus tierras. También invita al pueblo cristiano a secundarlos en esta tarea, a los que lo hicieran se les concederían las mismas indulgencias que a los peregrinos de Roma o Compostela. Es evidente que Inocencio III creía poder contar con los señores feudales de la zona. Confiaba en unos hombres que, como hemos visto, no solo estaban decididos a no hacer nada sino que, además, apoyaban en su mayoría a la herejía. En 1200 escribe Inocencio III al señor de Montpellier lamentándose, una vez más, de la situación en que se encuentra la Iglesia en la dió-

(36) Carta de Inocencio III a los obispos del Midi de Francia, del 21 de abril de 1198 (P.L. Vol. 214 col. 901).

cesis de Narbonne "humiliée, victime de l'insolence des nobles et de l'audace des hérétiques" (37). El desprecio hacia los olérigos es tan grande entre el pueblo y la nobleza que "les prélats sont mis en dérision par les laïques" (38).

Cuando Inocencio III nombra a Pierre de Castelnau como legado pontificio este último, hombre enérgico y autoritario, pide al arzobispo de Narbonne y al obispo de Béziers que le acompañen en su visita pastoral, a lo largo de la cual piensa hacer frente a los herejes. Ambos príncipes de la Iglesia, temerosos quizás de la acogida que les esperaba, se niegan a secundarlo. En Toulouse fué mucho mejor recibido Pierre de Castelnau pues todos los habitantes de la ciudad juraron solemnemente fidelidad a la Iglesia, en presencia del obispo y del abad de Saint-Sernin, pero según una carta del mes de julio de 1211 escrita por los consules de Tou-

(37) Cartas de Inocencio III, (P.L. Vol. 214, col. 903-906).

(38) Ibid.

louse al rey Aragón (39) , había entre los presentes al juramento muchos herejes y simpatizantes cuyos dispuestos no solo a no cumplir el juramento, sino a realizarlo como burla (40). En Béziers, donde el obispo Bérenger de Pomas aseguraba encontrarse "solo en una ciudad totalmente presa de la herejía", el vizconde Raymond Roger, que poseía el feudo de Béziers en nombre de Pedro II de Aragón, se mostró, junto con los nobles de los "castella" circundantes, absolutamente hostil al legado y prometieron todos ellos, en cambio, asistencia y ayuda al obispo hereje.

Inocencio III, ante esta situación, convencido ya de no encontrar ayuda entre quienes, jurídicamente, debieran prestársela, es decir entre los nobles, escribe una carta al rey de Francia Philippe Auguste, el 4 de mayo de 1204, indicándole que el poder temporal debe secundar al poder espiritual para proteger a la Iglesia y pidiéndole que él personalmente, o en todo caso su hijo, se dirijan hacia el Midi obligando así a

(39) Carta al rey de Aragón, publicada en 1691 por el P. Benoist y recogida por Christine de Touzellier, op. cit. pág. 269.

(40) Ibid .

los condes y barones meridionales a perseguir a la herejía.

Una de las medidas tomadas por el enérgico Pierre de Castelnau fue promover la elección de Folquet de Marsella como obispo de Toulouse. El antiguo trovador, que se había retirado del mundo y hecho monje cisterciense en la abadía de Thoronet, inspiraba cierta desconfianza en los medios eclesiásticos, no solo por su pasado, sino por lo estrechamente ligado que había estado al conde Tolosa que fué, ~~sí~~no protector, sí simpatizante de los herejes. Pero el legado pontificio, que lo había tratado, pensaba que era el pastor más adecuado para ese "évêché mort". Lo cierto es que la vida religiosa había transformado totalmente al antiguo trovador hasta el punto de que, según cuenta Robert de Sorbon (41), siendo ya obispo, si oía cantar alguna canción de las que había compuesto, hacía penitencia todo el día no tomando mas que pan y agua. No

(41) "Folquetus, episcopus Tolosanus, cum audiebat cantare aliquam cantilenam quam ipse existens in saeculo composuerat, in illa die, in prima hora, concomedebat nisi panem et aquam". In Rita Lejeune, L'évêque de Toulouse Folquet de Marseille et la principauté de Liège" Mélanges Felix Rousseau, Bruxelles 1958, pág. 433-48.

creemos que sea cierta la acusación que le dirige el Monje de Montaudon, que le dedica la doceava estrofa de su sátrica galería de retratos, y según la cual el obispo habría faltado al "loco" juramento que hizo de no volver a componer canciones de amor:

E lo dozes sera Folquetz
de Marseilla, us mercadairetz,
que a fait u fol sagramen
quam juret que chansos no fes;
et anz dison que fo per ves
que.s perjuret son escien (42).

Lo único que demuestra esta estrofa es la evidente antipatía que el Monje de Montaudon sentía hacia el que trata de mercadairetz y que tan duramente debía tratar a la herejía. Y también prueba la más que probable simpatía que el trovador debía sentir hacia esos herejes atacados por Folquet de Marsella. Este, en efecto, y

(42) Monje de Montaudon, Pos Peire d'Alvernha chantet, edic. Riquer, pág. 1042. Trad.: "Y el duodécimo será Folquet de Marsella, un mercaderzuelo que hizo un necio juramento, cuando juró que no compondría canciones, pero se dice que varias veces perjuró a sabiendas".

según lo había previsto Pierre de Castelnau, se comportó como un defensor intrépido de la ortodoxia, hasta el extremo de que el apoyo que prestó a la Cruzada pareció excesivo a sus antiguos amigos y protectores que le dedicaron duros reproches, como el que le dirige Raimon de Foix en el concilio de Letran y que recoge la Cansó de la cruzada:

E can fo de Tholosa avesques elegitz,
per trastosa la terra es tals focs expanditz
que jamais per nulha aiga sira escantitz:
que plus de cinq cent melia, que de grans que petitz,
i fe perdre las vidas e.ls cors e.ls esperitiz.
Per la fe qu'ieu vos deg, als seus faitz e als ditz
ez a la captenensa, sembla mielhs Antecritz
que messatges de Roma (43).

(43) Cansó de la Crosada, edic. Martin-Chalbot, II, pág. 52. Trad.: "Y cuando fue elegido obispo de Tolosa, esparció tal fuego por toda la tierra, que no habrá agua suficiente para regarlo, pues a más de quinientos miles, grandes y pequeños, hizo perder las vidas, los cuerpos y las almas. Por la fe ~~de~~ que os debo que más se parece por sus dichos y hechos al Anticristo, que a un mensajero de Roma".

A diferencia de sus predecesores, Folquet se mostró hombre de acción, lleno de dinamismo y energía. Fué un auxiliar extraordinario de los designios del pontífice, no solo en su diócesis, sino donde quiera que se atacara a la herejía. Cuando la Cruzada obligó a los meridionales a tomar partido, desde un punto de vista estrictamente político, el antiguo trovador abrazó resueltamente el de los franceses del norte porque representaban, a sus ojos, la defensa absolutamente necesaria de la ortodoxia.

Otro de los intentos de Pierre de Castelnau para combatir la herejía fué el encuentro, en Montpellier, del legado pontificio con dos santos varones castellanos: Diego, obispo de Osma y el abad Domingo de Guzman. Debieron llegar a Montpellier hacia la segunda mitad de junio de 1206. Pierre de Castelnau se lamenta de que, en dos años, pese a la ayuda eficaz de Folquet, nada o casi nada se ha conseguido en contra de los herejes. Diego de Osma, cuyo consejo fué solicitado, recomendó la predicación, ya que ese había sido el medio del que se habían valido los herejes para llevar a cabo su tarea. Los legados pontificios, rodeados del

imponente aparato con el que trataban de subrayar la inminente autoridad de la que estaban revestidos, no podían abordar de forma convincente a los herejes y sus simpatizantes. Había que actuar como lo hicieron los primeros apóstoles, predicando con el ejemplo y la palabra, "Il fallait se présenter en toute humilité, comme le divin Maître, c'est-à-dire à pied et non pas en plus ou moins riche équipage, sans emporter or ni argent. Cela exigeait qu'on se fit mendiant à l'imitation, non des hérétiques, mais des Apôtres" (44). Los monjes cistercienses a los que, lógicamente, estaba encomendada la tarea de secundar la labor de Pierre de Castelnau, dudaron algún tiempo en adoptar los mismos métodos que empleaban los herejes, y que habían sido los de la Iglesia primitiva, por parecerles algo insólitos. Aceptaron, sin embargo, siempre que alguien provisto de autoridad para ello. los precediera. Diego de Osma consintió en hacerlo acompañado por Santo Domingo de Guzman y Pierre de Castelnau. Descalzos y mendigando el pan de puerta

(44) M. H. Vicaire, "Histoire de Saint Dominique", pág. 173.

en puerta comenzaron la nueva predicación. Sto. Domingo renuncia a su título de abad y exige que se le llame "hermano". A pesar de todo esto la nueva predicación obtuvo un fruto casi insignificante, quizás porque llegaba demasiado tarde. En Béziers, la actitud de los herejes y el carácter vivo de Pierre de Castelnau estuvieron a punto de provocar un sangriento accidente y Diego, asustado, pidió al legado pontificio que se retirara por algún tiempo. Sto. Domingo y Diego de Osma prosiguieron solos la predicación. Sermones y debates públicos se sucedieron en todos los centros heréticos: Carcassonne, Toulouse, Verfeil, Montréal, la región de Carcasses etc. sin que los resultados fueran mínimamente apreciables. Los nobles del lugar se eregían en jueces de la discusión, pues ellos eran quienes detentaban el poder judicial, y daban invariablemente la razón a los cátaros, de lo que se quejaban los dos monjes "considerando hasta que extremo había descendido la Iglesia en esos países cristianos para que así se atrevieran los laicos a dictaminar y aprobar sentencias tan injuriosas" (45).

(45) "Proh dolor! quod inter christianos ad istam villitatem status Ecclesie fideique catholice devenisset ut de tantis opprobriis esset laicorum iudicio discernendum" Ibid. pág. 163.

Ese gran esfuerzo de predicación metódica no pudo durar mucho, sin embargo. Diego, que se había dirigido a Osma en busca de nuevos predicadores, murió allí el 30 de diciembre de 1207, y los cistercienses franceses que le habían secundado volvieron de nuevo a su abadía de Cîteaux para el capítulo general del mes de septiembre, abandonando una misión que, a sus ojos, tenía que ser forzosamente una misión esporádica, sin contar con el desaliento del que debían sentirse víctimas. Estaban en un país extraño, se hacían entender con dificultad pues eran distintas las lenguas que hablaban, ignorando casi todos la lengua de Oc, luchaban en gran desigualdad de condiciones con unos adversarios numerosos y bien secundados por las fuerzas seculares.

Santo Domingo, sin embargo, no renunció; decidió instalar una institución en Prouille, al pie de la colina donde se alzaba el castillo de Fanjeaux, en el cruce en el que se encontraban los caminos de Laurac, Castelnau-dary, Bream, Montréal, Limoux y Mirepoix. Quería establecer allí un monasterio en el que se recogieran las jóvenes convertidas ya a la herejía

o en peligro de verse atraídas hacia las casas de las perfectas, El obispo de Toulouse, Folquet, del que dependía la iglesia de Santa María de Prouille, prestó todo su apoyo al proyecto, y hasta el obispo de Narbonne hizo concesión de la iglesia de San Martín de Limoux a favor del nuevo monasterio. Se recibieron también algunos donativos, aunque modestos, y así se erigió un centro ortodoxo entre las dos plazas fuertes del catarismo: Fanjeaux y Montréal y, cosa sorprendente, destinada a las mujeres, pues a los ojos de Domingo de Guzmán no pasó desapercibido el hecho, a nuestro parecer fundamental, de que eran las perfectas las que más influencia tenían en el arraigo de la herejía, y que era precisamente entre las damas de la nobleza, las domna cantadas y para las que cantaban los trovadores, donde mayores simpatías despertaba el credo herético. Conoció así mismo la idea de crear una orden diocesana de predicadores que se dedicaran continuamente a la tarea de combatir la herejía, lo que finalmente le fué acordado por Folquet en 1215. De todos es conocido el giro que la Cruzada dió a esta nueva orden.

Mientras Santo Domingo actuaba según su proceder evangélico, Pierre de Castelnau decidía pasar a las medidas coercitivas. A su juicio, la mala voluntad del conde de Toulouse, Raymond VI, era patente. No se le podía acusar de herejía, lo que hubiera simplificado las cosas pues se habría podido desposeerlo. Acusar lo de tolerar y proteger al catarismo era inútil, pues le bastaba al conde con negarlo. Pierre de Castelnau decidió llevar el combate al terreno político para obligar a Raymond VI a adoptar una actitud declarada.

Era evidente que la parte occidental de los dominios que dependían del conde no ofrecían ningún recurso para llevar a cabo lo que era, desde hacía ya tantos años, la preocupación constante de la Iglesia: la nobleza tolosana se mostraba demasiado hostil a los clérigos para escuchar y atender sus reproches y solicitudes. Pero lo que no se podía realizar en esa zona era, probablemente, factible en la oriental, en Provenza, cuyo gobierno dependía de Alfonso III de Aragón. Allí se dirigió Pierre de Castelnau para solicitar la ayuda de los nobles y extirpar la herejía de la provincia de Narbonne. El conde de Toulouse se vería así obligado

a actuar y tomar parte en esta especie de liga. Si se negaba a ello, el legado pontificio podría proceder a excomulgarlo. Puesto al corriente Inocencio III de los proyectos de su legado, los apoyó con toda su autoridad.

El 29 de mayo de 1207, dirige una carta a Raimundo VI, de una extrema dureza, en la que le acusa de no haber respetado la tregua de Dios, de haber desposeído de sus bienes a las abadías, de recibir y proteger a los herejes "à tel point qu'à celui qui vous reprochait de prendre leur défense, vous avez répondu que vous trouveriez tel hérésiarque, à savoir un évêque des hérétiques, qui saurait démontrer la supériorité de leur organce sur celle des catholiques" (46). A estos reproches añadía la amenaza de arrebatarse sus tierras: "nous en joindrons à tous les princes voisins de s'élever contre vous comme étant un ennemi du Christ et un persécuteur de l'Eglise, avec permission à chacun de retenir toutes les terres dont il pourra s'emparer sur vous, afin que le pays ne soit plus infecté d'hérésie sous votre domination"(47).

(46) Cartas de Inocencio III (P.L. Vol. 215. Col. 1166).

(47) Ibid.

Viendo que la amenaza no producía efecto alguno, Inocencio III se dirige nuevamente a Philippe Auguste en noviembre de ese mismo año. Le pide que dirija una expedición "in partes Tolsanae". Los que participan en esta expedición tendrán las mismas indulgencias que los que van a luchar a los Santos lugares.

El asesinato de Pierre de Castelnau el 14 de enero de 1208, que murió herido de lanza a manos de un escudero del conde de Toulouse a la mañana siguiente de la tormentosa entrevista que este último había tenido con el legado pontificio, precipitó los acontecimientos. Ese lamentable crimen dió paso a la terrible represión que acabó con la aventura cátara, con la nobleza meridional y con la cultura provenzal.

Inocencio III ante el asesinato de su legado se dirige nuevamente al rey de Francia: "N'hésitez pas à faire sentir au comte le poids de la contrainte royale en le chassant, lui et ses partisans, du camp du Seigneur et en leur enlevant les terres qu'ils occupent, afin d'en bannir les hérétiques et d'y établir des habitants catholiques qui, selon les principes de votre foi orthodoxe vivront sans la sainteté et la justice,

sous votre heureux gouvernement et sous le regard de Dieu" (48).

De haber respondido el rey personalmente a los deseos del Papa quizás no hubiese sido tan dura y larga la Cruzada, la autoridad del rey, incluso en una estructura feudal tan peculiar como la del Midi, era indiscutible, pero Philippe Auguste tenía que hacer frente, en ese momento, a los problemas que le planteaba Inglaterra por un lado y el Imperio por otro. Alegaba, además, que habiendo consultado a sus "litterati" estos no creían que Raymon VI, primo carnal del rey de Francia, pudiese ser desposeído de sus feudos, no habiendo sido condenado como hereje. No negaba su apoyo a la Santa Sede pero no podía ni quería intervenir personalmente en la contienda porque pensaba, además, que el "jus feudi" excedía de la jurisdicción pontificia. Se limitó a permitir que los barones franceses respondiesen a la llamada del Papa y se fueran a combatir a los enemigos de la fe. Así comenzó la famosa

(48) Cartas de Inocencio III (P.L. Vol. 215. Col. 1359).

cruzada. Parece evidente que Inocencio III pensó que esta lucha sería breve, las indulgencias concedidas se ganaban en cuarenta días y también debió ser esa la opinión de los cruzados como lo cuenta Guillermo de Tudela en la Canso. Realmente ante un despliegue de fuerzas como el que produjo nadie podía pensar que el Conde de Tolosa y el joven Trencavel, vizconde de Béziers, y aún menos los señores de los pequeños feudos meridionales podrían oponerse. No les cabía sino humillarse y entregarse o abandonar sus feudos. Y sin embargo no fue así. El conde de Tolosa se sometió en un principio, pero no tardó en arrepentirse y el vizconde de Béziers y Carcassonne se enfrentó a los cruzados. Era, sin embargo, católico, y no hay ninguna explicación para ese enfrentamiento encarnizado, que le costó no solo el feudo sino también la vida. Solo cabe una explicación y es que fueron sus vasallos los que le empujaron a una resistencia sin sentido. Uno de ellos, Bertrand de Saissac, a quien Raymond Roger, padre del joven Trencavel, había encomendado la educación de su hijo, era gran amigo y protector de los herejes.

Esos mismos vasallos seran los que, una vez suplantada la dinastía de los Trencavel por la de los Montfort, proseguirán la lucha durante largos años has ta quedar diezmados.

4.5 LOS TROVADORES.-

La poesía lírica provenzal es, desde el primer trovador hasta su decadencia, una poesía aristocrática y cortés. Entendemos por cortés una poesía de corte pues como dice Marc Bloch "l'isolement du chevalier dans sa tour ne l'eût point permis. Il y fallait l'emulation et les échanges humaines" (49). Es una literatura compuesta siempre para la nobleza, pocas veces para la burguesía y nunca para el pueblo. Sea cual sea la interpretación que se haya dado a la lírica provenzal nadie ha puesto en duda que esta haya sido el producto de una ~~clase~~ social, elaborado por y para esta clase, para satisfacer sus propias necesidades. Apareció como rasgo distintivo de una clase guerrera que había dejado de serlo y que comenzaba a adquirir conciencia de sí misma como tal.

Esa literatura refinada y el código amoroso en ella implícito le permiten oponerse a las demás

(49) Marc Bloch, op. cit. pág. 35.

clases sociales, sobre todo a la burguesía, que también se está constituyendo en clase y que puede competir con ella en el plano económico, en lujo y en ostentación (50), pero no, así lo pretende al menos la nobleza, en refinamiento y largueza. Es una poesía compuesta para distracción de las cortes señoriales, conforme a los gustos y deseos imperantes en ellas. Esta poesía, a veces, fué compuesta por los mismos miembros de la nobleza, pero generalmente lo fue por unos profesionales, los trovadores, que estaban al servicio de esa nobleza. Los trovadores construyen todo un sistema amoroso para uso de esas cortes y de esa nobleza, y ese sistema amoroso,

-
- (50) Los burgueses rivalizaban, en efecto, en lujo y en ostentación con la nobleza y sus mujeres exhibían tales trajes y tocados que "habrían provocado la envidia de la reina de Francia", según dice un predicador de la época. Las cosas llegaron a tales extremos que, en 1230, los cónsules promulgaron unas leyes para refrenar ese lujo desmesurado indicando, con toda exactitud, cual debía ser el tamaño de la cola de vestidos y mantos, a fin de que las mujeres "no parecieran culebras". A esto sería necesario añadir que, a lo largo del siglo XIII, los burgueses llegaron a tener, a través de sus cónsules, si no tanto poder como los grandes señores feudales, sí al menos el suficiente como para hacerles frente.

como dice M. Lazar "s'est constitué en marge de l'Eglise et de la morale religieuse, en franche opposition à celle-ci. En se donnant une casuistique, une forme hermétique souvent, elle permettait aux classes privilégiées de s'isoler du vulgaire et d'échapper à la censure ecclésiastique" (51). También Briffault piensa que cuando los trovadores escriben canciones de amor estando sirviendo los intereses de una casta privilegiada y esos intereses nada tienen que ver con la moral cristiana establecida por la Iglesia: "L'amour se donnait pour noble à fin de n'être pas prononcé scandaleux. Dans une société professant les principes de la morale chrétienne, ces conventions faisaient fonction, pourrait-on dire, d'un coloris protecteur s'harmonisant avec le milieu. Elles permettaient à la caste favorisée de dénoncer dans les termes à peu près identiques au langage employé par la morale chrétienne la licence, la grossièreté, le désordre, et de désavouer une

(51) Moshe Lazar, op. cit., pág. 135.

conduite "deshonorante", tout en se réservant la jouis-
sance de ses privilèges" (52).

"La poesía lírica de los trovadores, escrita
por primera vez en lengua vulgar, se escribió y cantó
en lo que hoy llamamos antiguo provenzal o lengua de
Oc. Pero no se limitó a ser el vehículo del ideal amo-
roso de la nobleza meridional sino que se convirtió en
la "Koiné" poética de los pueblos latinos. Fué la len-
gua de la poesía lírica incluso en España y en Italia
y muchos de los rasgos amorosos que los trovadores plas-
maron en esa lengua, fueron tomados como modelo por to-
da la sociedad aristocrática de la Europa cristiana.

Desde los orígenes del feudalismo, el señor
había vivido rodeado de un cierto número de fieles. En
primer lugar sus parientes y compañeros de armas, casi
sus iguales, a continuación sus vasallos más próximos
y servidores, sin que hubiera una distinción nítida en-
tre estos dos últimos grupos, pues el servicio personal

(52) R. Briffault, "Les troubadours et le sentiment ro-
manesque" Slatkine Reprints, Genève 1974, pág. 83.

para con el señor no se consideraba infamante. Aparte de este número de personas que permanecían siempre en la vivienda del noble, este convocaba, en fecha mas o menos fija, coincidiendo casi siempre con las principales fiestas litúrgicas, la "corte" a la que tenían que asistir, proveyendo a sus propios gastos, todos aquellos que de alguna forma dependieran de él. Estas cortes eran tribunal de justicia, consejo en el que se deliberaba sobre las medidas políticas a seguir y ocasión para grandes festejos. Aparecer ante los ojos de todos los reunidos rodeado de un gran número de personas a él subordinadas, recibir por parte de la mayoría muestras visibles de sometimiento y deferencia era una muestra irrefutable de prestigio y a ello contribuían los trovadores que, con motivo de la ocasión, celebraban en sus versos, y sobre todo en la tornada o envío, el valor y el pretz de aquel a quién iba dedicada la canso. Cuando Marcabru se dirige a la corte de Alfonso VII de Castilla, buscando la protección del emperador, dedica la tornada a la emperatriz, pidiéndole que interceda por él ante su marido y le promete, a cambio, enriquecer su pretz:

Emperairiz, pregaz per mei
, qu'eu farai vostre prez richir (53).

El pretz, según deduce Schutz de los ejemplos que ha recogido, es algo "que puede ser adquirido o perdido. Pretz conserva de su empleo económico la idea de una estimación del valor personal, por un consentimiento común, en un medio dado y en determinadas circunstancias" (54). De ahí que el "pretium famae" no fue se inmutable ni intrínseco y el trovador podía, con sus canciones, "alzar" el pretz, es decir, la buena fama y la estima mundana de aquel a quien cantara.

En el siglo XII los nobles del Midi tendían a rodearse de un número cada vez mayor de seguidores (55) y, siempre que podían hacerlo, mantenían en su casa a

-
- (53) Marcabru, in M. Lazar, op. cit. pág. 139. Trad.: "Emperatriz, rogad por mí que yo enriqueceré vuestro prez".
- (54) A.H. Schutz, "Provençal expression: Pretz e valcr" Speculum T. XIX, 1944, pág. 493.
- (55) Enrique II, en una de las muchas reconciliaciones que tuvo con su hijo Enrique I el Joven, le concedió, además de una pensión para él y para su mujer, lo necesario para mantener, durante un año, a cien seguidores.

uno o varios trovadores. La única forma de lograr que esos seguidores fueran fieles era asegurarles, no solo la protección, como lo exigía el deber feudal y que les era otorgada por el simple hecho de llevar los colores del señor del que dependían, sino también la manutención y el vestido. Cuando se celebraban cortes y fiestas acudía toda clase de gentes y no podían faltar los juglares, con el repertorio de canciones que para ellos había compuesto el trovador, con lo que además de proporcionar esparcimiento, se lograba pregonar las cualidades de aquellos nobles que más generosos se mostraban con unos y con otros. El señor, por costumbre y porque ello redundaba en su prestigio, distribuía diferentes regalos: caballos, armas y ricas vestiduras, según sus posibilidades y su largueza. No se concebía, entre la nobleza meridional, que un señor mereciera el nombre de tal si no era larc, hasta tal extremo que nuestra mentalidad actual lo ve como despilfarro. La generosidad era una de las virtudes del caballero cortes y los trovadores, que nunca ocultaron su deseo y necesidad de ser retribuidos, la ensalzarán una y otra vez. Marcabru, dirigiéndose a Alfonso el Emperador,

llega a amenazarlo, si se muestra poco generoso con él, si fai contenensa dura, con marcharse a León donde conoce a "uno" que es cortés y de larc donaire:

S'aquest N'Anfos fai contenensa dura
ni envas mi fai semblan de fraitura,
lai vas Leon en sai un de bon aire
franc de razon, cortes e larc donaire (56).

Debía haber, en ese aspecto, un contraste vio lento entre las cortes del norte de Francia, donde los nobles, menos pródigos que los del sur, procuraban llenar sus arcas, y las del Midi donde la máxima elegancia consistía en gastar sin freno. Otro tanto debía ocurrir en las cortes de España y de ahí la razón de que fueran tan frecuente y prolongadamente visitadas por los trova dores. Cuando estos se dirigían hacia el norte, se encon

(56) Marcabru, Aujatz de chan, com enans'e meillura, edic. Riquer, pag. 196. Trad.: "Si este Don Alfonso se muestra poco generoso y hacia mi muestra sem blante enojado, allí hacia León se de uno de noble linaje, de mente clara, cortes y generoso en el dar".

traban perdidos según lo cuenta Bertran de Born, que acompañó a Ricardo Corazón de León a Argentan, donde, al parecer, estuvo a punto de morir de aburrimiento en una corte en la que no se jugaba ni reía, ni había regalos:

Jamais non er cortz complia

ont om no gab ni no ria.

Cortz sens dos

non es mas parcs de baros.

E gra.m mort sens falhia

l'enois e la vilania

d'Argentos (57).

La poesía que componían los trovadores tenía que ser pues, necesariamente, una poesía de corte, no solo por la clase a la que iba dirigida, sino también por el origen social de la mayoría de los trovadores. Algunos de ellos fueron grandes señores, como Guillaume

(57) Bertrand de Born, Chazutz sui de mal en pena, en Robert de Boysson, "Etudes sur Bertrand de Born, sa vie, ses oeuvres, son siècle" Slatkine Reprints, Genève 1973, pág. 120. Trad.: "Nunca será corte cumplida aquella en que ni se juega ni se ríe. Una corte sin regalos no es más que un almacén de barones y me habrían matado sin duda el aburrimiento y la vulgaridad de Argentos".

de Poitiers y Raimbaud d'Aurenga; caballeros de más modesta condición como Bertrand de Born y Jaufré Rudel, o ricos comerciantes como Peire Vidal y Folquet, futuro obispo de Marsella, pero lo cierto es que no era para ellos el principal oficio el de trovar, sino una inclinación y predisposición natural que les permitía una agradable ocupación al margen de las tareas propias de su condición. Los que fueron trovadores de oficio, es decir, los que de su buen hacer lograban sustento y buena reputación eran, en su mayoría, de paubra generation y para poder vivir con dignidad y respeto no les quedaba más solución que buscar la protección de algún noble, gracias a la cual se veían a salvo de una vida precaria. Junto con la protección del señor lograban fama y trato considerado pero eso suponía, las más de las veces, la pérdida de su independencia ya que se veían obligados a componer una poesía que conviniese al talante de aquellos de los que dependían. Señala Carl Appel en la introducción de su edición de Bertrand de Born y hablando de Bernard de Ventadour que "falta en su poesía, como en general en la poesía de todos los trovadores, el elemento trágico, porque no nace de una pasión profunda, sino de una demanda de la sociedad... No difiere en esto la poesía de

Bernard de Ventadour de la de los demás trovadores. Ninguna de sus canciones fue cantada para liberar de una pena de amor o para expresar su alegría. Están siempre destinadas a un círculo de auditores" (58). Estos auditores eran los nobles del Midi, lo que convertía a los trovadores en cortesanos por necesidad. Cuando desaparezca esta nobleza desaparecerá con ella la canción de amor, no porque se hubieran extinguido los poetas, sino porque habían desaparecido aquellos a quienes iba dirigida, los únicos que podían encontrarle sentido pleno.

Lo que los trovadores cantaron, fundamentalmente, fué el fin'amor, repitiendo siempre unas características idénticas hasta el punto de que pueden parecernos hoy, en la lectura superficial, una serie de lugares comunes. Ese fin'amor era un privilegio de clase, vedado a los burgueses, a los comerciantes y, por supuesto, a los artesanos y labradores. Andrés el Capellán cuenta que una noble dama, solicitada por un comerciante, le respondió: "lorsqu'on a employé six jours de la semaine à gagner de l'argent, il est assez ridicule au septième de faire l'amoureux. Quant aux laboureurs, ils ne peuvent

(58) Carl Appel, "Bertran von Born", Slatkine Reprints, Genève 1973, pág. IV.

que s'aimer comme des bêtes, autrement ils ne penseraient plus à labourer et le monde, privé de blé et de pain, n'aurait plus qu'à périr" (59), y Guiraut de Calanson nos advierte que en palacio de amor no.i intra vilans ni mal apres (60) aunque estos villanos e ignorantes sean mayoría que ten del mon plus de l'una meitat (61).

Los trovadores van a repetir una y otra vez el arquetipo de fin'amor, y esa continua repetición, aún inconsciente, no deja de ser determinante. Cabe pensar que ese arquetipo les venía impuesto por el entorno en que evolucionaban y por el grupo del que dependían; la nobleza, y esa nobleza, como ya hemos visto, se había dejado ganar en su mayoría, o al menos manifestaba una abierta inclinación por la herejía cátara.

Cátaros y trovadores conviven no solo en las mismas regiones occitanas sino que recorriendo los mismos caminos visitan los mismos castillos del condado

(59) Andrés el Capellán "Le traité d'amour courtois", edit. Claude Buridant, Klincksieck, Paris, 1974, pág. 126.

(60) Guiraud de Calanso, Celesi cui am de cor e de siber, edic. Martin de Riquer, vol. II, pág. 1081.

(61) Ibid.

de Toulouse, Foix y Carcassonne. El Lauragais y el Carcasses fueron la tierra de predilección de los trovadores, pues en los pequeños "castella" de esas regiones eran acogidos con el mismo entusiasmo que en las grandes cortes de Toulouse y Narbonne. Peire Vidal evoca los castillos de Laurac, Saissac, Montréal y sobre todo Fanjeaux, que es para él un paraíso:

Mon cors s'alegr'e s'esjau
per lo gentil temps suau
e pel castel de Fanjau
que.m ressembla Paradis (62).

Este triángulo geográfico de Toulouse, Foix y Carcassonne es precisamente el epicentro de la herejía. No en vano se asentó en Fanjeaux Santo Domingo de Guzmán y dirigió la Cruzada contra esa zona sus primeros y mas violentos ataques.

Poetas y herejes participaron de una misma civilización, formaron parte de la misma estructura social

(62) Peire Vidal, Mon cors s'alegr'e s'esjau, edic. Anglade, pág. 23. Trad.: "Mi corazón se alegra y se llena de gozo por la suavidad del tiempo (la primavera) y por el castillo de Fanjeaux que parece un paraíso".

y, a menudo, compartieron el mismo vasallaje y la misma protección en una misma comunidad de intereses. El auditorio de los castillos era siempre el mismo, damas y barones se congregaban para escuchar la cansó de un trovador o el sermón de un perfecto. Sus concepciones tenían que tener, forzosamente, una cierta semejanza y en algunos puntos concretos una gran afinidad.

Sabemos además que fueron muchos los trovadores que atacaron a Roma, a la Iglesia y a las órdenes religiosas en sus sirventes, no sabemos en cambio de ninguno que atacara a los herejes, si se exceptúa el caso de Folquet de Marsella que los atacó como obispo y cuando había renunciado, desde hacía muchos años, a trovar. También conocemos el nombre de algunos de los que tomaron las armas para servir la causa de la nobleza cátara y que, junto con los simpatizantes de la herejía, una vez vencidos, tomaron el camino del exilio junto con los herejes. No se puede por tanto negar las relaciones intensas que entre unos y otros debieron establecerse y por consiguiente la influencia que la herejía pudo ejercer sobre los poetas, aún en el caso, repetimos, de que no fueran conscientes de ello.

Es evidente que si tomamos la poesía del fin'amor en bloque, no podemos definirla como herética porque, para que así fuese, todos los trovadores tendrían que haber sido cátaros, como lo sostenía O. Rauh, y es fácilmente demostrable que la mayoría no lo fué. Ahora bien, nos parece fundamental el hecho de que los trovadores que si lo fueron, hicieran exactamente el mismo tipo de composiciones que los demás y con los mismos temas amorosos.

Peire Rogier de Mirepoix, el padre de Rogier II, uno de los defensores de Montségur, el último bastión cátaro que tantas leyendas ha inspirado (63), recibió el consolament de manos del perfecto Guilabert de Castres, en Mirepoix, donde murió a consecuencia de las heridas recibidas. Este cátaro sincero era poeta. Sus poesías se han perdido, pero un manuscrito le atribuye una de Rogier de Clermont (64) por lo que cabe suponer que no debían diferenciarse mucho en cuanto al

(63) Montségur sigue inspirando hoy en día a algunos de los mejores cantantes de lengua de Oc, como es el caso de Marti, cuya canción "Montségur" es digna de los antiguos trovadores.

(64) Peire Rogier, Al pareysen de la flors, edic. M. de Riquer, pág. 266.

fonde de las canso de este último y las canciones de Peire de Rogier de Clermont no se diferencian, por los temas tratados, de las de los demas trovadores.

Mir Bernard, de Laurac, era también un cátaro irreductible que murió a manos de la Inquisición, y el único poema que de él nos ha llegado, una tenso con Sifre (65), repite un lugar común amoroso.

Raimon de Miraval era del Carcassés, tierra herética por excelencia, y en su tierra de origen permaneció la mayor parte de su vida, pero pasó, en un momento dado, al Albigeois y llegó hasta Lombers, residencia habitual del obispo cátaro de Albi, allí cantó a Azalais de Boissezon, esposa de uno de los principales nobles, que moriría en la hoguera. Su abuelo era ya cátaro y asistía al perfecto Arnaul Not en 1199. Los protectores y amigos del trovador fueron todos defensores armados de la herejía y sin embargo, en los 45 poemas que de él nos han llegado no aparece ninguna idea ni ningún valor moral que nos permitan asegurar que fué hereje del mismo modo que no encontramos ningún tema

(65) Ver R. Nelli "Catharisme et troubadours", cahiers de Fanjeaux nº3, pág. 62-63.

o concepto amoroso que lo distinga de los otros trovadores.

De Guilhem de Durfort, co-señor de Fanjeaux, cátaro y protector de los perfectos, se conoce un sirventes(66) en el que hace la apología del caballero creyente Gui-Cap de Porc y las virtudes que le atribuye coinciden en todo con los valores tradicionales del amante cortés, y en su castillo de Fanjeaux se celebró la conferencia de defensa de los cátaros contra los católicos, donde Santo Domingo realizó el famoso milagro del fuego.

Sabemos, por su biografía, que Aiméric de Peguilhan murió en Lombardía, donde había huído, en "estado de herejía" y que fué llamado "poeta del amor". Sus canciones repiten, incansablemente, los mismos principios de fin'amor preconizados por todos los trovadores. Tendremos que admitir, en consecuencia, que las canciones, sin ser heréticas por su contenido, si eran lo bastante ambiguas como para que herejes y ortodoxos pudieran exponer en ellas su ideal amoroso. De ahí, quizás, la respuesta airada que el conde de Foix, acusado

(66) Ibid. pág. 66.

de herejía, dirige en el concilio de Letran. al obispo de Toulouse y antiguo trovador. Folquet de Marsella, cuando le reprocha sus "engañosas canciones y sus insinuantes poesías" que son "la perdición de todo aquel que las cante o las recite":

E dic vos de l'avesque que tant n'es afortitz
Qu'en la sua semblanza es Dieus e nos trazitz.
Que ab cansos messongeiras e ab motz coladitz,
Don totz hom es perdut quils canta ni los ditz,
Ez ab sos reprobis afillatz e forbitz,
Ez ab los nostres dos don fo enjoglaritz,
Ez ab mala doctrina es tan fort enriquitz (67).

Vemos, sin embargo que esas canciones de Folquet, a pesar de su mala doctrina, le valieron generosos regalos de la nobleza cuando era "juglar".

(67) Canción de la Cruzada. André Berry, "Anthologie de la poésie occitane" Librairie Stock. Paris 1961. pág. 95. Trad.: "Y os digo que el obispo, que tan vehementemente se muestra, con su apariencia traiciona a Dios y también a nosotros. Que con canciones mentirosas y palabras lisongeras, con las que se pierde quienquiera que las cante o las recite, con sus sátiras agudas y pulidas, y con los regalos que le hicimos siendo juglar, y con mala doctrina se ha enriquecido en gran manera".

Peire Vidal y Montanhagol intercalan en sus sátiras contra la Iglesia argumentos heréticos. Parece que estos dos poetas, enemigos por igual de la dominación francesa y de la moral católica, si no eran herejes conocían muy bien las teorías cátaras y todo induce a pensar que debieron frecuentar los círculos de los perfectos, como lo ha demostrado Lucía Vargas (68).

En cuanto a Peire Cardenal, o Cardinal, no parece que haya ninguna duda sobre su militancia en las filas heréticas. Aunque alguna composición como Falsedatz e desmesura (69), se pueda interpretar, según lo ha hecho Hoepffner (70), como una simple oposición abstracta entre el vicio y la virtud y no como una alegoría en la que la mentira y la desmesura caracterizan a los invasores y el honor y la santidad a los señores del Midi, según la tesis de Vargas, no ocurre lo mismo con otros poemas en los que la interpretación no parece dudosa.

(68) Lucía Vargas, "Peire Cardinal était-il hérétique?". Revue de l'histoire des religions, T. CXVII, mai-juin 1938.

(69) *Édic.* Lavaud pág. 53.

(70) E. Hoepffner, "Les troubadours, dans leur vie et dans leurs oeuvres". A. Colin. Paris 1955, pág. 171-3.

En el poema Al nom del senhor dreiturier (71) en la que invoca al "Dios legítimo" y al que en el verso 43 pide datz mi poder qu'eu am so que amatz hay una especie de paralelismo con una oración cátara que comienza: Payre sant, dieu dreiturier... dona nos a cono-
cer so que tu conoyshes et amar so que tu amas (72).

Del mismo modo en la canción Dels quatre caps que a la cros la cruz aparece con la dimensión cósmica propia de la interpretación herética, pues las cátaros rechazaban la cruz en cuanto instrumento de vergüenza y tortura, pero la consideraban, al igual que los maniqueos, como un símbolo de la totalidad del universo creado, siendo los cuatro brazos de la misma longitud como los cuatro radios de un círculo. Así parece entenderla también Peire Cardenal, para el que cada uno de los brazos apunta hacia uno de los cuatro puntos cardinales:

Dels quatre caps que a la cros
ten l'us sus, vas lo fermamen,
l'autre vas abis, selh de jos,
e l'autre tent vas orien,

(71) Edic. Lavaud, pág. 43

(72) L. Clédât, op. cit. pág. 84.

e l'autre ten vas occiden,
e per aital entresenha
que Cristz o a tot en poder (73).

Al final de la tercera estrofa de esta misma composición afirma que Cristo es fruto del árbol del saber; lo frug del albre del saber, y termina el poema repitiendo esta misma afirmación que Cristz es lo frugz de saber frente a la definición ortodoxa de que Cristo es fruto del árbol de vida. Los cátaros consideraban, en cambio, a Cristo "fruto del árbol del saber" pues sólo a través del conocimiento podían los hombres alcanzar la salvación. Pero a través del conocimiento espiritual, puramente intelectual, porque el conocimiento adquirido de forma sensible quedaba necesariamente desfigurado al ser percibido por los sentidos, obra del espíritu del mal. Cristo, al ser un ente espiritual con apariencia humana, no estuvo sometido a la servidumbre de los sentidos y, alcanzando el conocimiento puro, pudo enseñarlo a los

(73) Peire Cardenal, Dels quatre caps que a la cros, edic. M. de Riquer, pág. 1487. Trad.: "de los cuatro cabos que tiene la cruz, tiene uno hacia arriba, hacia el firmamento, el otro hacia el abismo, el de abajo, y otro tiene hacia oriente, y el otro tiene hacia occidente, y es por esta enseña por lo que Cristolo tiene todo en su poder".

hombres. Así afirma Peire Vidal que cualquier hombre que desee poseer ese fruto del conocimiento deberá ir a coger lo a la cruz:

en cros pot trobar veramen
totz homs que querre l'i denha
lo frug del albre de saber.
Ad aquest frug en tug somos
que.l culham amorozaamen
que frugz es tan bels e tan bos
que qui.l culhira be ni gen
tostemps aura vida valen;
per qu'om de culhir no.s fenha
mentre qu'en a loc e lezer (74).

R. Nelli rechaza esta posible filiación cátara de Peire Cardenal y explica todas estas afirmaciones heréticas diciendo que "la cour de Toulouse comptait alors de nombreux cathares clandestins et beaucoup de mondains

(74) Ibid. Trad.: "En la cruz puede encontrar verdaderamente, todo aquel que allí se digne buscarlo, el fruto del árbol del saber.// Todos debemos coger este fruto amorosamente, pues es fruto tan bello y noble que el que lo recoja bien y noblemente siempre tendrá vida verdadera; que ningún hombre deje de cogerlo mientras tenga lugar y ocasión para ello".

dévoués à leur cause. Les poètes empruntent souvent des thèmes particuliers qui séduisent leur imagination à des systèmes métaphysiques auxquels ils n'adhèrent pas entièrement: Peire Cardinal a pu retenir et utiliser pour leur valeur poétique des formules stéréotypées qui avaient cours dans la secte" (75). Cita, en apoyo de su tesis, la devoción sincera que el poeta tuvo por la Virgen María, lo mismo que hace M. de Riquer quien afirma: "Pero ello no supone en modo alguno que Peire Cardenal fuera hereje, ni cátaro, ni valdés", prueba de ello es "el fervoroso sentido cristiano, totalmente ortodoxo, que revelan algunas de sus poesías, como los himnos a la cruz y a María" (76). La devoción de Peire Cardenal hacia la Virgen María parece innegable, pero es posible que esta significase algo distinto para el trovador de lo que significaba para los católicos. Los cátaros, en efecto, invocaban a María, pero no como la mujer de carne que engendró al hijo de Dios, sino como algo distinto. Un cátaro condenado a la hoguera en Toulouse, en 1310, había declarado que María "n'est pas et ne fut

(75) R. Nelli, "L'Erotique des troubadours", Paris 1974, pág. 87.

(76) Martin de Riquer, op. cit, pág. 1483.

pas une femme de chair" sino que "elle est la secte cathare. Elle est la Vierge qui crée des fils de Dieu, quand ils sont reçus dans la secte" (77). No creemos que Peire Vidal fuera tan lejos, ni nada nos autoriza en el poema, a creerlo, pero sí que el trovador afirma que la Virgen es vera vida, vera res:

Vera Vergena, Maria,
vera vida, vera fes,
vera vertatz, vera via,
vera vertutz, vera res (78).

Sabemos que para los cátaros el adjetivo "verdadero", "verdadera" antepuesto a un sustantivo, significaba que aquello que designaba el sustantivo pertenecía al reino de la luz, al "verdader cielo" y a la "verdadera tierra". Añade, además, en la tercera estrofa:

faita per tal maistria
ses totz mals, mas ab totz bes (79).

-
- (78) Peire Cardenal, Vera vergena, Maria, edic. M. de Riquer, pág. 1502. Trad.: "Verdadera Virgen, María, verdadera vida, verdadera fe, verdadera verdad, verdadero camino, verdadera virtud, verdadero ser".
- (79) Ibid. Trac.: "Hecha con tal maestría, sin ninguna intervención del mal, sino con todo el bien".

Es decir que no hubo en su concepción, faita per tal maistria, ninguna intervención del mal, sino solo del bien, lo que permite aproximar esta definición de la Virgen María con la creencia cátara de que la madre de Cristo no fué obra del maligno, pues al igual que su hijo fué "una verdadera criatura" es decir, una criatura de luz con apariencia humana, obra del principio del bien: faita ab totz bes.

En la composición Un sirvientes novel vueil comensar (80), el trovador interpela a Dios y nos explica las censuras y reproches que le dirigirá el día del juicio. Estas censuras y reproches pueden estar inspiradas directamente por la herejía, así en la estrofa 5 propone a Dios que lo devuelva allí de donde "se movió" el primer día y que le perdone sus errores, pues, de no haber nacido no los habría cometido:

E farais vos una bella partia
que.m tornetz lai don moc lo premier dia

(80) Peire Cardenal, Un sirvientes novel vueill comensar, edic. M. de Riquer, pag. 1512.

o que.m siatz de mos tortz perdonans.

Qu'ieu no.ls fera si non fos natz enans (81).

Estos versos recuerdan la teoría defendida en el "Liber de duobus principiis": el hombre nunca ha tenido la posibilidad de realizar el bien por carecer de libre arbitrio, y no le son imputables las faltas que comete. Dios creó a los ángeles, desde sus orígenes, con una imperfección que les imposibilitaba para oponerse al mal, por eso sucumbieron. Ese mal no es, sin embargo, imputable al Dios justo y santo, sino al principio mismo del mal. Los ángeles, de no haberse visto impulsados por Satán para abandonar el verdadero cielo, no habrían cometido falta alguna y no se habrían visto encarcelados como las almas del cuerpo. Las faltas que cometen los hombres no les pueden ser imputadas, pues de no haberse "movido de donde estaban el primer día" no las habrían cometido. No pretendían los cátaros, sin embargo, que no se pudiese servir al Dios bueno, continuamente combatido por su adversario. Se debía servir a Dios obedeciéndole, siendo fiel, tratando de ejecutar aquello que desea y tra-

(81) Ibid. Trad.: "Y os propongo un bello dilema: que me devolvais allí de donde me moví el primer día, o que me perdoneis mis errores. Que no los habría cometido si antes no hubiese nacido."

tando de oponerse a lo que es obtáculo para su voluntad, pero en ningún caso se puede responsabilizar al hombre por el mal que realice ya que Dios mismo "subit ce qu'il ne veut pas, souffre d'une certaine carence et témoigne sa reconnaissance à ceux qui y pourvoient" (82), por eso no puede el hombre ser condenado y si Dios lo hace, nos dice el trovador que es injusto con los suyos:

el fa ves los sieus faillimen
si los cuja delir ni enfernar (83).

Este mundo es ya el infierno en que las almas se ven atormentadas en sus envolturas carnales, por tanto si Dios trata de mandarlo a la diablia así se lo dirá:

S'el me cuja de ren arazonar
e s'el me vol metre en la diabla
ieu le dirai "Seinher, merce, non sia
qu'el mal segle tormentiei totz mos ans,

(82) Ch. Thouzellier, op. cit. pág. 189.

(83) Ibid. Trad.: "Y comete falta con los suyos si pretende destruirlos o mandarlos al infierno".

e guardas mi

si.us plas, del tormentans" (84).

Añade Peire Cardenal que dará un consejo al Señor que tota sa cort farai meravilhar y ese consejo que producirá admiración en la corte celestial es que desherede a los diablos, los enemigos enuios e pezans, cosa de la que Dios podrá absolverse a si mismo y con lo que se salvarán todas las almas. Según el dogma católico el demonio nada posee, pero según el dogma cátaro le pertenecen este mundo y sus bienes, de ahí la posibilidad de desheredarlo:

Los diables degra dezeretar

et agra mais d'armas e plus soven,

e.l dezeretz plagra a tota gen

et el mezeis pogra s'o perdonar;

car per mon grat trastotz los destruiria,

pus tut sabem c'absolver s'en poiria.

Bels seinhers Dieus, sias dezeretans

(84) Ibid. Trad.: "Si quiere acusarme y meterme en la diablería, yo le diré: Señor, que así no sea. El mundo malo ha atormentado toda mi vida, guardadme, si os place, de los atormentadores".

dels enemiox enuios e pezans (85).

Termina el sirventes con una invocación a San Juan que, como ya hemos visto, es el eje sobre el que se asienta la doctrina dualista por la afirmación del Apostol de que "este mundo malo y lleno de concupiscencia, sumergido en el mal, no debe ser amado" y que en él se encuentran "los hijos de Dios y los hijos del diablo" (86).

En la composición Las amairitz, qui encolpar las vol (87) tiene una estrofa, la 4, en la que parece recoger la prohibición herética de comer carne, pues la herejía cátara, como tantas otras religiones que

(85) Ibid. Trad.: "A los diablos debería desheredar y así tendría mas almas y mas a menudo. Este desheredamiento complacería a todo el mundo y el mismo se lo podría perdonar; por mi gusto a todos los destruiría, pues todos sabemos que absolverse de ello podría. Hermoso señor Dios, sed el desheredador de los enemigos enojosos y tristes".

(86) San Juan, Epístolas I, 2, 15, 16 y I, 3, 10.

(87) Peire Cardenal, Las amairitz, qui encolpar las vol, edic. M. de Riquer, pág. 1494.

condenan el acto sexual (88) prohibía no solo la carne sino cualquier producto cárnico. Peire Vidal afirma que:

Gran festa fai mas ges ben no la col
qui bous emblatz ni moutons i auci.
Qu'ieu en sai tal que n'umpli son pairol
lai a Nadal, mas non voill dire qui.
Aco es carnz que non pot esser neta
carnz desleials que la lei contredi.
Mens a de sen non a l'enfans que teta
qui cuia honrar calendas enaissi (89).

-
- (88) Sabemos, desde Freud, que la comida está íntimamente ligada al sexo: lo oral es el emblema regresivo de lo sexual. El hábito religioso supone no solo castidad, sino también sobriedad y vegetales. Como lo afirma Gilbert Durand "le végétarisme se trouve lié à la chasteté. Le ventre sous son double aspect, digestif et sexuel, est donc un microcosme du gouffre, symbole d'une chute en miniature, et indicatif d'un double dégoût et d'une double morale: Celle de l'abstinence et celle de la chasteté". (G. Durand "Les structures anthropologiques de l'imaginaire", Bordas 1969. págs. 129-31).
- (89) Peire Cardenla, Las amairitz, qui encolpar las vol, op. cit. Trad.: "Gran fiesta hace, pero no la entien de bien el que bueyes robados y corderos mata para celebrarla. Que yo sé de uno que así lleno su cacerola, para Navidad, pero no quiero decir quien es. Esta es carne que no puede ser limpia, carne desleal que la ley prohíbe. Menos juicio que un niño de pecho tiene el que cree celebrar las Navidades así".

El que cree honrar la Navidad comiendo carne de buey o de cordero tiene menos juicio que un niño de teta y la lei contredi, pero no nos dice a, que ley se refere. Nada hay en el dogma católico que prohíba comer carne el día de Nochebuena, y nunca dijo la Iglesia católica que la carne, fuera de buey o de cordero, fuese carnz que non pot ser neta, carne impura, ni tampoco desleial. Quizas no sean éstas afirmaciones heréticas, pero lo parecen.

En Al votz d'angel, leng'esperta, non nobleza
(90) opone a los clérigos dedicados a la buena mesa, que comen buenas asaduras, la bona fresa y

e.l mortairol si batut c'o.l begues,
e.l gras sabrier de galina pageza
e, d'autra part, jove jusvert ab bles,
e vin qui millior non poiria,
don franses plus leu s'enebria (91),

a aquellos otros que bevon cerveza, en lugar de vino:

(90) Peire Cardenal, Al votz d'angel, leng'esperta, non bleza, edic. M. de Riquer, pag. 1508.

(91) Ibid. Trad.: "y el morteruelo tan bien batido que os lo beberíais, y el sabroso caldo de gallina cam pesina y, aparte, peregil fresco con acelgas, y vi no que mejor no se podría, con el que los franceses se embriagan tan deprisa".

e manjo.l pan de juel e de regres
e.l bro des gras buou lur fai gran fereza
e onchura d'oli non volon geu,
ni peis fres gras de pescaria,
ni broet ni salsa que fria (92).

No dice quienes son ~~estos~~ estos últimos, pero estos aus teros desconocidos y su dieta se parecen mucho a los perfectos y a su régimen alimenticio. Termina la estrofa aconsejando a los que en Dios ponen su esperanza que, si los pueden obtener, se conformen con esos alimentos:

per qu'ieu conseil qui.n Dieu a son esper
c'ab lur condutz passe, qui.n pot aver (93).

Se mostró siempre muy duro con los clérigos y monjes, tratándolos como a sus peores enemigos, M. de Riquer habla de su "odio a los clérigos" y E. Hoepffner dice que "les pires ennemis du Midi, ce ne sont pas pour

-
- (92) Ibid. Trad.: "y comen pan de cizaña y salvado, y sienten repugnancia del buey gordo y no quieren aliñar con aceite ni pescado fresco y gordo de crida, ni caldo ni salsa que se fría".
- (93) Ibid. Trad.: "Por eso yo aconsejo a los que en Dios tienen su esperanza, que con estos alimentos pasen, si los pueden conseguir".

Peire les envahisseurs du Nord: c'est le clergé, ce sont les prêtres et les moines, surtout les grands parmi eux, plus encore que les petits. Dans un sirventés sur ces gloutons (los autz glotos) il énumère hardiment les principaux vices qu'il leur connaît. Simoniaques, ils trafiquent de l'Eglise et détruisent le monde: que vendon Dieu e destruison la gen. Hypocrites, ils vantent dans leurs sermons la sainteté de leur vie et cachent leurs vices sous de belles apparences: e prezicon qu'il vivon sanctament; ab bels semblans cobron lurs tracïos (sic.) . Voleurs, ils règent sur nous: Lairon son ilh e renhon sobre nos. Il les accuse de nepotisme: ils cherchent à acquérir des rentes pour les laisser à leurs parents, mais ils réduisent leurs propres amis à la mendicité, si ceux-ci ne leur offrent pas de cadeaux. En un mot ils sont des messagers de l'Antéchrist: Ieu cug qu'els son message d'Antecrist" (94). Los predicadores cátaros, se servían de sus sirventeses en sus sermones (95) en especial de Clergue

(94) E. Hoepffner, op. cit. pág. 180.

(95) Todavía en el siglo XIV, un hereje, en el condado de Foix, recitó ante el obispo Fournier la primera estrofa de Clergue se fan pastor, según cuenta L. Ladurie en "Montaillou, village occitan" Gallimard 1976. pág. 343.

se fan pastor (96) en los que acusa a los clérigos de asesinos, comparándolos a Isengrin que se revistió con una piel de cordero para poder entrar en un rebaño, devorándolo después:

Clerque si fan pastor
e son aucizedor,
e par de gran sanctor
qui los vei revestir;
e.m pren a sovenir
que N'Ezengris un dia
volc ad un parc venir;
mas pels cans que temia
pel de mouton vestie
ab que los escarnic,
puois manget e traie
tot so que li abelic (97).

(96) Peire Cardenal, Clergue se fan pastor, edic. M. de Riquer, pág. 1505.

(97) Ibid.: Trad.: "Los clérigos se hacen pastores y son asesinos, y parecen de gran santidad a quien los ve revestirse; esto me recuerda que Isengrin un día quiso entrar en un aprisco, pero como temía a los perros se revistió con una piel de cordero con la que los burló. Después se comió y tragó todo lo que quiso".

En Tartarassa ni vautor (98) los acusa de acudir al dinero con mayor presteza que los buitres y milanos a la carne podrida:

Tartarassa ni vautor
no sent tan leu carn puden
quom clerc e prezicador
senton ont es lo manen.
Mantenen son sei privat,
e quant malautia bat,
fan li far donassio
tal que.l paren no.i an pro (99).

Termina su virulento ataque contra ellos pidiendo que Dios los ilumine y los libre del pecado en que viven presos, con el "verdadero perdón" y la "verdadera confesión":

e faitz lur veray perdo,
ab vera confessio (100).

-
- (98) Peire Cardenal, Tartarassa ni vautor, edic. M. de Riquer, pág. 1500.
(99) Ibid. Trad.: "Milanos y buitres no huelen con tanta presteza la carne podrida como los clérigos y predicadores huelen donde está el rico. Enseguida se hacen su amigo y cuando lo golpea la enfermedad, le hacen dar tal donación que a los parientes no les queda provecho".
(100) Ibid. Trad.: "y dales un verdadero perdón con verdadera confesión".

Ataques anticlericales nos han llegado de otros trovadores, pero con la ferocidad y el ensañamiento de Peire Cardenal, ninguno. Parece empeñado en demostrar, no sólo que son viles e incapaces de ^{toda} verdad, sino los enemigos de la salvación de cualquier hombre. Actitud, pensamos, muy similar a la que debían tomar los perfectos en sus predicaciones. Solo los frailes menores, los franciscanos, merecen su aprobación y de ellos dirá que no viven locamente. Pero sabemos que los cátaros sentían cierta simpatía por San Francisco y sus hermanos, los cuales, si no fueron perseguidos, si fueron mirados con cierta prevención por la Iglesia que no los aprobó hasta haberles impuesto una serie de trabas que solo la gran fe y humildad de San Francisco logró vencer.

También frente al amor adoptó Peire Cardenal una actitud que se ajustaba bastante bien a la moral cábara. Va recogiendo, como lo señala M. de Riquer, todos los tópicos del amor cortés, "desde las ficciones de manifestaciones físicas... hasta los conceptos calcados del mundo feudal, para declararse exento de tales pasiones" (101). Niega todas las convenciones y artifi-

(101) Martin de Riquer, op. cit. pág. 1482.

cios ya petrificados del código de fin'amor:

Ar me puese ieu lauzar d'Amor,
que no.m tol manjar ni dormir;
ni.n sent freidura ni calor
ni no.n badail ni no.n sospir
ni.n vauc de nueg arratge,
ni.n soi conquistz ni.n soi cochatz,
ni.n soi dolenz ni.n soi iratz,
ni no.n logui messatge;
ni.n soi trazitz ni enganatz,
que partitz m'en soi ab mos datz.
.....
Ni dic qu'ieu mor per la gensor
ni dic que.l bella.m fai languir,
ni non la prec ni non l'azor,
ni la deman ni la dezir;
ni no.l fas homenatge,
ni no.l m'autrei ni.l me soi datz,
ni non soi sieus endomenjatz,
ni a mon cor en gatge,
ni soi sos pres ni sos liatz,

anz dic qu'ieu li soi escapatz (102)

Pero afirma en este mismo poema, el primero según el orden cronológico establecido por Lavaud (103), que renuncia al amor del "vil deseo" pues, según dice, tiene otro placer más valedero, en el que no cabe traición:

autre plazar n'ai ieu maior

que no.n traïsc ni fauc trair (104)

y asegura más adelante que el que logra vencer en su ánimo esos deseos desleales es mas digno de alabanza

(102) Peire Cardenal, Ar me puesc ieu lauçar d'Amor, edic. M. de Riquer, pág. 1489. Trad.: "Ahora si me puedo alabar de amor que no me quita ni el comer ni el dormir, ni por él siento ni frío ni calor, ni bostezo ni suspiro, ni ando perdido de noche y no me veo ni sometido ni acuciado, tampoco doliente ni airado, ni alquilo mensajero; no soy traicionado ni engañado, pues me he separado de él con mis dados... No digo que muero por la más noble, ni digo que la bella me hace languidecer, no la suplico ni la adoro, ni la solicito ni la deseo; tampoco me entrego a ella ni me doy, tampoco soy su servidor ni tiene mi corazón en prenda, ni soy su prisionero ni a ella estoy ligado, antes bien digo que de ella me he librado.

(103) R. Lavaud. op. cit.

(104) Peire Cardenal, Ar me puesc ieu lauçar d'Amor, op. cit. Trad.: "otro placer tengo mayor que ni traiciono ni hago traicionar".

que si hubiera vencido cien ciudades:

mais deu hom lauzar vensedor
no fai vengut, qui.l ver vol dir,
car lo vengens porta la flor
e.l vengut vai hom sebelir;
e qui veng son coratge
de las desleials voluntatz
don ieis lo faitz desmesuratz
e li autre outratge,
d'aquel venser es plus onratz
que si vengia cent ciutatz (105).

Añade que tiene muy poca estima por aquel que espera
que la dama solicitada acceda a su vil deseo, y esto,
ademas, le perjudicará a la hora de la muerte:

Pauc pres prim prec de pregador
car cre qu'il, cuy quer convertir
vir vas vil voler sa valor

(105) Ibid. Trad.: "Mas se debe alabar al vencedor
que al vencido, lo digo en verdad, porque el ven-
cedor lleva la flor y al vencido se le entierra,
y el que vence en su corazón los desleales de-
seos, de los que proceden hechos desmesurados y
los demás ultrajes, por ese vencer es mas dig-
no de honor que si venciera cien ciudades".

don dreitz deu dan al partir
si sec son sen salvatge (106).

En esta idea manifiesta de que el deseo vencido vale mas que cualquier gozo, pues al vencedor se le da la flor y al vencido la muerte: el partir, que se verá agravada con dan pues se inclinó hacia el vil valor, reconocemos la idea cátara de que aquel que ceda a los faitz desmezuratz y siga son sen salvatge no logrará la liberación, como veremos mas adelante, y se verá obligado a encarnar de nuevo.

Podemos concluir con R. Nelli, que si Peire Cardenal no fué hereje, "sa pensée n'a de sens que si on l'interprète selon l'hérésie, et de toute façon, elle présente dans son ensemble un caractère hétérodoxe très marqué qui l'oppose au catholicisme. S'il n'a pas appartenu comme militant à la secte cathare, sa gravité morale l'en rapprochait sûrement" (107).

(106) Ibid. Trad.: "Poco aprecio la primorosa solicitud del suplicante, si cree que aquella a la que quiere persuadir, se inclinará hacia su vil deseo, del que recibirá daño a la hora de la muerte, si sigue sus salvajes sentidos".

(107) R. Nello, op. cit. pág. 80.

Junto a las violentas diatribas de Peire Cardenal contra el clero habría que situar la mas violenta de las sátiras medievales contra el papado: D'un sirventes far (108) de Guilhem de Figueira, pero su indignación con la cobeitat de la Iglesia o su indignación por la . . . masacre de Beziers no son pruebas que permitan afirmar una posible afiliación herética.

En el momento de la Cruzada fueron muy numerosos los trovadores que tomaron las armas contra Francia y la Iglesia, defendiendo asi, de hecho, a los herejes. Pero en ese momento estaban tan mezclados intereses políticos y religiosos que es difícil, por no decir imposible, determinar si Arnaud de Comminges, Bernard de Rouvenac, Guilhem de Durefort, Faydit de Beles-tar y tantos otros luchaban por un ideal de independencia frente al invasor o en defensa de un dogma herético.

Lo que si consta es que los trovadores que quizas fueron herejes, mantienen los mismo presupuestos amorosos que los que no lo fueron. Lo que nos llevaria a afirmar o que todos fueron herejes, lo que es imposible, o que ninguno lo fué, lo que es difícil.

(108) Guilhem de Figueira, D'un sirventes far, Raymond, "Choix originales des troubadours", Paris 1816, Vol V, pág. 203.

4.6 MUJER Y SOCIEDAD.--

La Edad Media realizó, en lo que concierne a la mujer, una total revolución. La mujer entró en esta época, después de los siglos de barbarie, con una actitud, cuando menos molesta, a menudo humilde e incluso, a veces, humillante. Era un simple elemento manejado de acuerdo con las necesidades varoniles. Solo servía para asegurar la descendencia o como objeto de placer, las mas brillantes excepciones a la regla, algunas mujeres destacadas o ilustres en los aspectos políticos o espirituales, no fueron sino eso: brillantes excepciones. El derecho y las costumbres daban la primacía al hombre y los derechos del marido eran indiscutibles. El matrimonio era, para la aristocracia, un contrato político y económico y su finalidad consistía en consolidar las alianzas y garantizar los títulos de propiedad de las grandes familias. La burguesía, en pleno crecimiento, adoptó el mismo tipo de matrimonio con el que procuraba asegurar o elevar el nivel político y económico ya existente. La mujer podía ser repudiada por el marido pero no a la inversa, y solo una mujer de caracter y situación totalmente fuera de lo común como

Leonor de Aquitania, pudo lograr deshacer un matrimonio y elegir un nuevo marido.

Al tomar a una joven por esposa, el marido se convertía literalmente en señor y dueño: el deber conyugal era una palabra de sentido pleno. Tenía incluso el derecho de aplicar correctivos materiales. Cualquier marido podía pegar a su mujer si ella no obedecía a su mandato, lo maldecía o se atrevía a desmentirlo, sin mas límite que no ocasionarle la muerte como consecuencia del castigo corporal. En caso de adulterio se encerraba a la culpable en un convento de por vida, y si se la sorprendía en flagrante delito el marido podía matar a la infiel e, incluso, ir en busca de su hijo y hacerse ayudar por él en la aplicación del castigo. El marido culpable del mismo delito gozaba, casi siempre, de impunidad y de recibir sanción esta era de carácter moral, impuesta por la Iglesia, y nunca corporal.

A lo largo de la historia la situación de la mujer no había sido mucho mejor. Para los clásicos, que rodearon de afecto a sus madres, esposas y hermanas, que

veneraron a las sacerdotisas y hechiceras, el amor dirigido a la mujer como persona era considerado como una locura. Los pocos textos que evocan una exaltación apasionada por parte del hombre, solo expresan la violencia de la necesidad carnal. Es significativo que Plutarco, tratando de introducir una relación amistosa en el matrimonio, se creyese obligado a demostrar primero en su "Diálogo sobre el amor" (109) que las mujeres podían ser virtuosas. A pesar de que las mujeres compartían los trabajos y peligros de sus compañeros, en algunas civilizaciones era un deber social el que los acompañaran a la tumba como seres privados de vida personal propia. El desprecio que por ellas se sentía llevó incluso a sostener, primero de acuerdo con Aristóteles y más tarde con Santo Tomás de Aquino, que eran seres imperfectos, producidos contrariamente a las intenciones de la naturaleza.

Incluso cuando ya el amor cortés formaba parte de las costumbres de la buena sociedad, Andrés el

(109) "Dialogue sur l'amour", édité par R. Flacelière. Paris, 1953.

Capellán, sin darse cuenta de la terrible contradicción que ello implicaba con su propia teoría del "amor purus", sostiene que la mujer no puede experimentar el amor espiritual, de corazón, y que solo el hombre es capaz de conocerlo. Para las mujeres que no pertenecían a la nobleza la situación era aún mucho mas humillante, pues aparte del "ius primae noctis" al que estaba sometida la hija de los siervos hasta casi el siglo XV, encontramos el siguiente consejo en el "De amore" del mismo Andrés el Capella: "Si par hasard, vous étiez amoureux d'une femme de la paysannerie, couvrez-la de compliments, et puis, quand vous aurez trouvé un endroit commode, n'hésitez pas à prendre ce que vous désirez, et à la violer" (110).

Las mujeres permanecían al margen de todas las decisiones y preocupaciones viriles y eran consideradas indignas de cualquier relación espiritual con el hombre. La amistad, la fidelidad llevada hasta el sacrificio solo eran posibles en una comunidad viril. Por lo

(110) Andrés el Capellán "Le traité d'amour" op. cit. pág. 192.

demás, si se tiene en cuenta que los valores morales predominantes dependían de la fuerza física y de la ferocidad en el combate nada hay de sorprendente en el hecho de que el sexo débil fuera menospreciado. La mujer, ser inferior, admiraba al hombre con el que debía compartir su vida y le agradecía, a veces con la vida, las pocas atenciones que con ella tuviera; Rolando no parece, a todo lo largo del poema, tener muy en cuenta su vinculación con la bella Aude, pero esta no sobrevivirá a la noticia de su muerte.

La labor civilizadora realizada por la Iglesia, tanto en la baja como en la alta Edad Media, fue inmensa. Solo cuando los diversos pueblos germánicos en primer lugar, y más tarde los escandinavos y húngaros, se cristianizaron, fue posible en Europa una vida que ofreciera unas mínimas garantías de seguridad. Esos hombres que no parecían conocer mayor placer que el de chocar escudos y espadas, de lo que nos ha quedado prueba en tantos poemas y relatos, aceptaron la tregua de Dios impuesta por la Iglesia, y fueron bajo la influencia de la fe cristiana, cambiando lentamente de mentali-

dad. La idea de un Dios único y omnipotente y las nuevas ideas sobre la vida eterna, acabaron con la mística del destino y la gloria en la que, hasta entonces, se habían basado. A medida que el cristianismo se adueñaba de las conciencias se iba creando una nueva estructura. En un mundo que participaba de una misma fe y oración se creó, forzosamente, una misma cultura.

Dentro de lo que llamamos Occidente, había toda una serie de elementos que, condicionados en gran parte por el pasado, eran demasiado fuertes y dispares para que sus efectos no se hayan prolongado incluso hasta nuestros días. Sin embargo, por muy acentuadas que hayan sido esas divergencias, se reconoce por encima de ellas una tonalidad de civilización común: la occidental, fruto del cristianismo.

Pero en lo que respecta a la mujer, la Iglesia que tanto la exaltó como madre y virgen, no trató nunca de equilibrar la misoginia, casi diríamos espontánea, de los varones, sino que trató mas bien, dado que ello facilitaba la práctica de una virtud tan difícil como la castidad, de fomentarla. Basta con leer las epístolas de San Pablo, que sirvieron de base para todos los comentarios antifeministas de la época: la mu-

jer es inspiradora directa de pecado, fué Eva la que indujo a Adán y no al contrario. Los padres de la Iglesia fueron duros con las descendientes de Eva: soberana peste, puerta del infierno, arma del diablo, larva del demonio, flecha diabólica, tales son los adjetivos que les dedican San Juan Crisóstomo, San Antonio y San Juan Damasceno. La idea que los clérigos se hacían de la mujer se encuentra en los poemas o en los tratados morales y religiosos de la época. El hombre tiene tres adversarios: mundo, demonio y carne. La mujer es el aliado de los tres. Es la encarnación del mundo adverso hecho vanidad y mediante sus seducciones arrastra a los hombres hacia la perdición. Desde que Eva hizo sucumbir a Adán la mujer es el ser seductor por excelencia y el instrumento preferido del diablo para engañar al hombre, es la aliada de la carne pues ella es quien incita las pasiones. Morbode, obispo de Rennes en el siglo XI, dice lo siguiente "De entre los innumerables piélagos que nuestro enemigo astuto tiende a través de todas las colinas y valles del mundo, el peor y el que casi nadie puede evitar es la mujer, funesto cepo, raíz de males, fuente de todos los vicios, que ha engendrado en todo

el mundo los mayores escándolos. La mujer, dulce mal, a la vez panal de cera y veneno, que con una espada unta de miel el corazón de los sabios incluso" (111).

San Jerónimo en el "Adversus Jovinianum" asegura que el amor de las mujeres está próximo a la locura -"vicinum insanire amor mulierum"-; la mujer hace olvidar la obediencia debida a Dios y provoca siempre el vicio, en una palabra, todos los males provienen de las mujeres "omnia mala ex mulieribus", y nada bueno puede provenir de ellas, "femina nulla bona"(112).

Bernardo de Cluny, o de Morlais, presenta la misma idea en hexámetros: no hay mujer buena, y si hay

(112) In Westermarck, "Histoire du mariage", trad. de A. Van Gennep, Paris 1909, pág. 46. "Innumeros inter laqueos quos callidus hostis/ Omens per mundi colles camposque tetendit/ maximus est, et quem vix quisquam fallere possit,/ Femina, triste caput, mala stirps, vitiosa propago,/ Plurima quae totum per mundum scandala gignit/ Femina, dulce malum, pariter favus atque venenum/Melle linens gladium confondit et sapientium".

(113) In Claude Buridant, "Traité de l'amour Courtois", d'André le Chapelain, Klincksieck, Paris 1974, pág. 35.

una es pura apariencia (113). Hildeberto de Lavardin en sus "Carmina miscellanea" sostiene también que la mujer carece de fuerza moral y solo es constante en el vicio, nunca renuncia a hacer daño si no la obligan a ello. La mujer es un fuego voraz, la peor de las locuras, un enemigo íntimo que aprende y enseña todo lo que puede perjudicar (114).

Estos ataques se pueden explicar si se tiene en cuenta que los clérigos hacían voto de castidad y que por consiguiente las tentaciones del eterno femenino eran graves tentaciones para ellos; la misma virtud podía engendrar ese declarado espíritu antifeminista porque junto a estas terribles acusaciones se encuentra la exaltación de la mujer que ha roto las seducciones diabólicas del mundo, siguiendo el ejemplo de María. Pero son siempre vírgenes o viudas que tienen el mérito de aceptar su condición y ofrecerla a Dios como sacrificio. La mujer cotidiana, la que no consagra su virgi-

(113) "Nulla quidem bona, si tamen est bona contigit ulla/ Est mala res bona, nanque fere bona femina nulla" *op. cit.* pág. 36.

(114) "Femina, res fragilis, nunquam sine crimine constans, Nunquam sponte sua desinit esse nocens./ Femina flamma vorax, furor ultimus, intimus hostia/ Et docet et discet quidquid obesse solet". Ibid.

nidad a Dios o lleva austera y devotamente los enlutados velos de la viudez, no parece haber disfrutado de las simpatías de los doctos clérigos como candidatas a la salvación eterna.

Para los cátaros no se presentaba esa posible interpretación: el reino del mal era obra del espíritu maligno y las almas, sin sexo, habían sido encarceladas en los cuerpos en contra de su voluntad. Las mujeres cátaras se veían así liberadas del terrible complejo de culpa que siempre había pesado sobre sus hermanas no herejes. No había sido una mujer la introductora del mal en la creación divina ni tampoco había sido una mujer la colaboradora de Satanás.

Por otro lado, la Iglesia exigía que en el matrimonio la mujer estuviese sometida al marido, al que debía obediencia y respeto, sin que se tuvieran nunca en cuenta sus sentimientos. Contra este matrimonio se alzaban los cátaros, dando la razón a aquellas mujeres que protestaban contra él. Eloísa, dispuesta a sacrificar su reputación por Abelardo, e incluso la salvación de su alma, escribía, sin embargo, hacia 1140

"*amorem conjugio libertatem vinculo praefereram*". Los cátaros, con su condena del matrimonio en general y del de interés en particular, van a fomentar una auténtica rebelión conyugal amorosa entre las mujeres de la nobleza del Midi. Para entender todo lo que significó la *domna* y el papel que pudo tener en la creación del código de *fin'amor* tenemos que situarla en las coordenadas sociales que configuraron su vida, que si bien fueron en muchos puntos similares a las de sus hermanas europeas, estuvieron, en otros aspectos, sometidas a influencias y circunstancias muy diversas.

En toda Europa, a partir del siglo XII, cambia el papel de la mujer. En la vida de los castillos se va acrecentando poco a poco su influencia. M. Bloch recoge la frase del conde de Soissons en la batalla de Mansourah en la que este afirma "*de cette journée nous reparlerons plus tard dans la chambre des dames*" (115) y señala con acierto que en vano se buscaría esta expresión "*la chambre des dames*" en la época anterior al si-

(115) Marc Bloch, *op. cit.* pág. 39.

glo XII. Esta expresión es prueba de que en la sociedad de la época ha hecho su aparición la influencia femenina. La mujer sigue siendo el reposo del guerrero, la procreadora del hijo y la sirvienta de su señor pero va adquiriendo una cierta personalidad. Cuando un feudo, a la muerte del señor, "tombait en quenouille" podía ser regentado con habilidad por la viuda, si lo graba escapar a un nuevo matrimonio. Las cruzadas, que supusieron una sangría terrible entre la población guerrera varonil, dieron como resultado que muchos feudos, controlados y dirigidos por los hombres, pasaran a manos de las mujeres. Son muchos los casos de mujeres que gobernaron en nombre de sus maridos, o fueron nombradas regentas, según el rango del esposo. Philipa, la esposa de Guillermo de Poitiers gobernó en Aquitania durante el año en que este permaneció en Oriente. También la esposa del trovador Almucs de Castelnaud gobernó el feudo de su marido mientras este permaneció en la cruzada. Otras, como la esposa de Raimundo de Tolosa, acompañaron a sus maridos, y no cabe duda que, permanecieran en sus casas ocupadas en dirigir los asuntos que concernían sus posesiones o acompañaran a sus maridos

a Oriente, sus vidas tuvieron que verse profundamente afectadas y transformadas. Su papel va ganando en importancia y, a su alrededor, se organiza la vida de los seguidores habituales de todo señor feudal. Los pajes, los escuderos y los hijos de los caballeros vasallos que allí se educan, se acostumbran a frecuentar la "cámara de las damas".

No es que los señores hayan abdicado ni de su autoridad ni, con frecuencia, de su brutalidad, como lo prueban las canciones de gesta, o las canciones del guerrero-trovador Bertran de Born, pero las mujeres, por una convención tácita, comienzan a poseer dentro de la morada señorial su propio mundo. El hijo del vasallo que, siguiendo las normas del feudalismo, crece y se educa en la casa del señor, no se limita ya a perfeccionarse en el manejo de las armas, sino que debe aprender a hablar de aquello que pueda interesar a las damas. En una palabra, tiene que adoptar un ideal de comportamiento, distintivo de la nobleza, que se llama "cortezía".

Ese cambio se había propiciado por una nueva economía social. La ola de riquezas y lujo que habían

transformado las cortes de los reyes de España en primer lugar, como consecuencia de la Reconquista, había llegado hasta el Mediodía francés donde, además, los caballeros que volvían de las cruzadas, habían traído la visión de las refinadas cortes orientales junto con la posibilidad de nuevas rutas de comercio que hacían posible la adquisición de las riquezas y refinamientos deseados. El Ródano era el camino natural de todas las mercancías que afluían de Europa hacia Italia para ser embarcadas hacia Oriente. Las ferias de Beaucaire, Saint-Guilles o Avignon competían con las de Champagne. Después de haber conocido las riquezas de Oriente a través de España y Sicilia, los cruzados las habían descubierto personalmente. Un nuevo mundo se había abierto ante sus ojos, luminoso y lleno de color en el que la alegría de vivir se traducía en fiestas y banquetes y en el ^{que} amor adquiría mas importancia que la penitencia.

Tratan no solo de reemplazar las viejas y precarias construcciones de madera por sólidas viviendas de piedra, sino que también tratan de transformar el interior de esas viviendas y darles comodidad: amplios salones con paredes revestidas de tapices, muebles cada

-305-

vez mas refinados, grandes chimeneas hacen mas acogedores los castillos en los que la gente se congrega ya no solo para vivir, sino para convivir. Se cuidan los manjares y en las sobremesas se canta y se recitan las obras de los trovadores.

De Oriente llegan sedas, especias, perfumes y piedras preciosas, instrumentos musicales y canciones. A estas importaciones habría que añadir determinados valores espirituales que recogían las tradiciones de la Antigüedad junto con elementos de la cultura indica, persa y bizantina.

Bien dotada en riquezas naturales, la Provenza, con la expansión de su comercio marítimo, estaba en pleno florecimiento. Se estableció un puerto en Aigues-Mortes (donde moriría San Luis, rey de Francia al regreso de la Cruzada) para el comercio directo con España y Siria. Los condes de Tolosa establecieron acuerdos con las grandes repúblicas comerciales de Italia, y también con el emir de Valencia y, como ya los hemos dicho, sobre el Languedoc se derramaban las riquezas de Oriente que se distribuían hacia toda Europa en las ferias de

Beaucaire, donde llegaban directamente las carabelas ligeras que remontaban el Ródano.

La nobleza del Midi sufrió una transformación no solo en su modo de vida sino también en su aspecto externo. Para ello necesitaba dinero y, como ya lo hemos señalado, se oponía a la Iglesia, ^{que} trataba de recuperar los ingresos que le correspondían y de los que esa nobleza se había apropiado. Por otro lado, el clero trataba de poner un freno a ese nuevo modo de vida tan poco acorde con la austeridad cristiana. La nobleza meridional, enfrentada a la Iglesia, no solo no tratará de moderar o equilibrar ese nuevo ideal social, sino que desarrollará una ideología amorosa y una moral que estarán en contradicción con la enseñanza católica. El lujo y la elegancia de los señores meridionales eran considerados amanerados por los rudos barones del Norte. Jaufré de Vigecis expresa el asombro que le produjo un grupo de señores del Midi la primera vez que se encontró con ellos, ricamente vestidos, provistos de armas adamasquinadas y montados en soberbios caballos árabes, iban rasurados y llevaban el cabello cuidadosamente peinado,

separado por una raya lo que les daba, señala irónicamente el cronista "l'air d'histrions" y añade: "Ils se sont mis à fabriquer des étoffes riches et précieuses, dont la couleur s'harmonise avec l'humeur de chacun; on découpe le rebord des vêtements en petits cercles et en languettes pointues, de sorte que ceux qui les portent deviennent pareils aux diables que nous représentent les peintres. Les jeunes gens portent des cheveux longs et des chaussures à long bec. Par l'ampleur des vêtements qu'elles traitent derrière elles les femmes ressemblent à des couleuvres" (116).

En este cambio social, que de hecho afectó a toda Europa, la dama meridional, la domna, se vió privilegiada. Ocupó, en esa nueva sociedad, un lugar mucho más favorable que el de sus hermanas francesas y españolas. En las cortes de la Península se había in-

(116) Geoffroy de Vigéois, "Recueil des historiens des Gaules et de la France", in Briffault, "Les troubadours et le sentiment romanesque", Slatkine Reprints, Genève 1974, pág. 75.

filtrado, pese a todo, algo de la influencia de los harenes islámicos (117) y en las cortes francesas la eclesiástica hacía que las princesas se vieran rodeadas y aconsejadas por monjes. La mujer meridional no padeció ni una ni otra influencia y esto le dió una libertad que facilitó, en gran medida, el papel preponderante que ocupó en la vida literaria. Conocemos a veinte mujeres trovadores y si se tienen en cuenta que las mujeres poetas fueron prácticamente ignoradas en la Edad Media, no deja de ser sorprendente el número de las que cultivaron la lírica provenzal en un espacio geográfico relativamente pequeño. Las vida prueban que

(117) Hay que señalar, sin embargo, que el sistema del haren no fué, en los primeros siglos del islamismo, el mismo que ha llegado hasta nosotros. Entre los bereberes las mujeres no permanecían recluidas en él ni llevaban velo. Las princesas árabes eran mucho mas cultas que sus hermanas cristianas y recibían con frecuencia la misma educación que los varones. Hubo incluso mujeres dedicadas al estudio de la filosofía y de las matemáticas. La copia de los manuscritos se consideraba tarea femenina. Había en Córdoba un barrio dedicado a las manufacturas de libros y en ellas se empleaban centenares de mujeres. Algunas fueron consideradas, al igual que las trobairitz, excelentes poetas: entre ellas podemos señalar a la princesa Haulhada, hija de Mohamed II y a Aischa Ben Ahmed.

la mitad al menos disfrutó de gran prestigio y, sin embargo, a pesar de la rápida propagación de la poesía trovadoresca en toda Europa los trobairitz no tuvieron imitadoras y, aparentemente, solo se dieron mujeres poetas entre la nobleza meridional que estaba en estrecho contacto con la herejía cátara.

Su situación jurídica era, también, mucho mas favorable que el de sus hermanas del norte o del sur. En la cultura guerrera de la Alta Edad Media las mujeres solo eran tomadas en cuenta en la medida en que traían hijos varones al mundo. Si una joven esposa no daba un heredero a su marido, en un plazo razonable, podía ser devuelta a su familia que indemnizaba al marido. Mas tarde, la institución de la dote, que el marido se quedaba en caso de no obtener descendencia varonil y repudiar a la esposa, evitó el que la familia de la esposa repudiada tuviera que indemnizar al marido. Se aplicaba la ley romana que permitía a las mujeres transmitir, pero no poseer en pleno derecho, las propiedades de su familia paterna. En la antigua Gallia Togata las leyes eran, sin embargo, mucho mas favorables

para las mujeres. Dos manuscritos romanos de los siglos VI y VII, eran el estatuto admitido para regular la herencia materna. Las mujeres no solo podían heredar, y no simplemente transmitir, con pleno derecho sino que podían disponer de esa herencia.

Según el Código de Teodosio de 394-95, adoptado en el Midi desde el siglo VI, los hijos y las hijas no casados tenían iguales derechos en el reparto de los bienes paternos. Contrariamente a la ley sálica imperante en el norte de Francia según la cual heredaban las mujeres a falta de hijos varones pero, si casada, pasaban estos bienes a pertenecer al marido, un manuscrito de Montpellier en el que se recogen los usos a respetar establece claramente que en caso de que un padre muera ses gazi, sin testamento: Li ben del payre tor non al filh et a la filha non maridada ni heredada, per egal parts (118) Para la regulación de la dote se aplicaba el Código de Justiniano según el cual el marido poseía dicha dote en usufructo, pero no como propietario

(118) In Charles Camproux, "Le joy d'amor des troubadours", Montpellier, Causse et Castelnau 1965. pág. 96.

y no podía legarla a sus herederos pues era la esposa quien disponía de ella plenamente. En caso de separación esta última la recuperaba por entero. La posibilidad de legarla en herencia a quien quisieran les ofrecía una posibilidad de ejercer un cierto control político. En una civilización en la que la posesión de la tierra era fuente de poder, el disponer de ella o el de legarla era un acto político por definición. Se conoce el caso de Beatriz de Montpellier, hija única y heredera del condado de Montpellier que desheredó a su hijo en provecho de su hija y de su nieta (119).

A comienzos del siglo X había un buen número de feudos meridionales en manos de mujeres, así los condados de Auvergne, Béziers, Carcassonne, Limousin, Montpellier, Nîmes, Périgord y Toulouse estaban regentados por mujeres. Ricas herederas eran, por su elegancia y

(119) Meg Bogin, op. cit. pág. 28.

sus maquillajes (120), la envidia de las damas del norte.

La domna disfrutó, por consiguiente, de una serie de elementos clave que ayudaron a su configuración social: derecho a la herencia y transmisión de la dote, mayor libertad de costumbres y, sobre todo, la convivencia con un dogma herético que la liberaba de toda culpa original y que desprestigiaba al matrimonio y a la autoridad marital.

-
- (120) El uso de pinturas debía ser muy frecuente entre ellas a juzgar por lo que cuenta el Monje de Montaudon en una composición un tanto pintoresca, L'autre jorn m'en pogei al cel. Nos dice que fué al cielo, reclamado por San Miguel, y allí tuvo que presenciar un debate entre las columnas e imágenes de las iglesias contra las mujeres, a las que acusaban de gastar, en su embellecimiento, todas las pinturas disponibles con lo que nada les quedaba a ellas para engalanarse en la casa de Dios. Las damas se defienden y terminan ganando el debate, aunque concediendo que, a partir de los 45 años, renunciaran a "pastas y colores".

4.7 MUJER Y HEREJIA.--

Durante dos siglos, los nobles del Midi abrieron sus puertas y dieron hospitalidad a perfectos y trovadores. La influencia que ejercieron los primeros sobre las esposas e hijas de estos nobles fue intensa, no es pues de extrañar que, en vísperas de la cruzada, la mayoría de las nobles damas que habitaban el Toulousain, el Carcassés y el condado de Foix fuesen, sino perfectas, al menos creyentes.

En la época de la Cruzada fueron condenados a la hoguera perfectos y perfectas provenientes de todas las clases sociales, pero en los años que la precedieron unos y otras se reclutaron fundamentalmente entre la nobleza. A este respecto señala Nelli que "on ne peut que s'inscrire en faux contre la thèse soutenue par M. Alfaro (mois d'ethnographie française, 1950, n° 3) et par quelques néo-marxistes, selon laquelle le catharisme aurait recruté ses adeptes presque uniquement chez les "pauvres bougres". Si les cathares ont été nombreux dans le bas peuple ils l'ont été aussi chez

les aristocrates, d'ailleurs intéressés politiquement à prendre position contre l'Eglise. Ce n'est qu'après la croisade -et dans la clandestinité- que le catharisme se transformera en parti "bourgeois": au début du XIV^e siècle, dans les villes de Limoux, Cordes, Carcassonne, bourgeois et consuls lutteront dans l'ombre contre l'Inquisition et même contre le pouvoir royal.

Il suffit de parcourir les documents d'archives du XIII^e siècle pour voir que l'influence exercée par les ministres cathares sur les "dames" du Toulousain et du Comté de Foix a été très considérable. Elles étaient souvent séduites par la nouveauté de la doctrine et s'intéressaient aux discussions métaphysiques. Généralement, elles ont montré plus d'attachement à l'hérésie que leurs maris. Tandis que la plupart des seigneurs n'avaient vu dans la révolte contre Rome qu'une occasion de s'emparer des biens de l'Eglise, elles moururent sur les bûchers avec une foi et un courage admirables.

De quelque façon qu'on l'interprète, et même si elle a été écrite tardivement en Italie, la bio-

graphie de Raimon Jordan, vicomte de Saint-Antonin, où il nous est conté que la dame de ce troubadour apprenant qu'il avait été tué dans un combat, alla s'enfermer dans une maison de femmes hérétiques, montre clairement que nul ne trouvait extraordinaire, dans la bonne société, q'une dame de haut rang se fit cathare par désespoir d'amour" (121).

Con la divulgación de la herejía aparece un nuevo tipo de mujer, tanto desde el punto de vista moral como social. Los ángeles, espíritus puros, fueron engañados por el principio del mal que les inculcó el deseo de nacer. Si sucumbieron a ese deseo fué porque Dios así lo había permitido. Luego, como ya lo hemos dicho al hablar de la herejía, el demonio introdujo en la mujer la concupiscencia y "cum caudis" engendró a los hijos de este siglo, porque los ángeles, a pesar de sus formas materiales masculinas y femeninas, no sabían "faire l'oeuvre de chair". Del mismo modo obró el Maligno con Adán, en el que también volcó el veneno de la concupiscencia y lo sedujo. Así fueron engendrados los hijos de la serpiente y del diablo. La mujer, tan

(121) R. Nelli, "L'Erotique des troubadours", Vol.II, pág. 128-9.

privada de libre albedrío como el hombre, no era la causa del primer pecado cometido por el hombre, sino que su espíritu, al igual que el de sus hermanos, se había visto encarcelado en la materia y a partir de ese momento se había visto dominado, a través de su cuerpo, por el espíritu del mal. No era responsable del deseo pecaminoso que suscitaba, y sí era, en cambio, depositaria del amor de la madre por el hijo, el único puro, reflejo del amor puro y desinteresado de Dios por las almas del que se derivaba la merce que la dama podía otorgar. Mas segura de sí misma, se atreve a predicar, a hablar en público y a hacer frente a la sociedad que la rodea en nombre de un ideal religioso. Esclarmonda de Foix, que murió en la hoguera en Montségur y de la que dice la leyenda que salió transformada en forma de paloma (122), tomaba con frecuencia la palabra en las contro-

(122) Conocemos la ceremonia de su ordenación por Doat. A ella asistieron su hermano, el conde de Foix, que la presidía, y 57 damas nobles y caballeros. Junto con ella recibieron la investidura Aude y Fays de Durfort, así como Raymonde de Saint-Germain. Estas dos últimas estaban casadas y eran madre de dos hijos. Ni los maridos ni los hijos pertenecieron nunca a la secta, pero tomaron las armas frente a Simon de Monfort.

versias entre cátaros y católicos, con gran escándalo por parte de estos últimos, para atacar el sacramento del matrimonio (hasta el punto de que a la muerte de su marido se formó una cábala calumniosa que la acusaba de haberlo asesinado para verse así totalmente libre de los vínculos matrimoniales).

Es precisamente a ese nuevo tipo de mujer, la domna, la mujer noble meridional, contaminada en su mayoría por la herejía, a la que se dirigen los trovadores en sus canso amorosas. La dama, lo mismo que la perfecta, se hizo no solo respetar, sino incluso venerar. Y sin embargo, si releemos los primeros poemas provenzales dedicados al amor, los de Guillermo de Poitiers, nada nos haría sospechar que tal cosa pudiera llegar a ocurrir. Tenemos, al contrario, la impresión de que las madres y las abuelas de las mujeres cantadas por los trovadores solo podían ser trichadas y que la relación que con ellas mantenían los hombres eran, cuando menos, utilitarias. Si la relación heterosexual cambia en tal grado es que las mujeres también han cambiado y si se acepta la nueva concepción de fin'amor y el lugar que

se le asigna a la mujer es porque ha habido una evolución en la sociedad. Para que tal cosa ocurriera era necesario, no solo el asentimiento de la dama, sino el de todo el entorno y que la obra de los trovadores cristallizara una tendencia general.

Cierto que, como hemos visto al ocuparnos de la teoría de R. Bezzola, las abadesas habían sido ya tratadas con respeto y veneración, pero creemos que ello se debía, por un lado, al hecho de ser mujeres consagradas a Dios y por otro, a la circunstancia de que pertenecían siempre a familias nobles, pero nunca lo fueron por el hecho de ser mujeres que, amadas, podían ayudar al hombre a lograr una mayor perfección. La perfecta, mujer igualmente consagrada a Dios como la abadesa, introduce además el concepto de igualdad entre hombre y mujer en cuanto a perfección moral y capacidad apostólica. La herejía, además, al liberar a la mujer de los vínculos matrimoniales, pues este era pecaminoso "per se", crea un tipo de mujer con entidad propia, no dependiente del marido y ese nuevo tipo de mujer se da precisamente entre la nobleza, entre la que, como ya sabemos, alcanzó su máxima difusión la herejía.

De los 91 perfectos y perfectas identificados como tales en los cincuenta años que precedieron a la Cruzada, 66 eran de familia noble, lo que no deja de ser una proporción considerable si se tiene en cuenta que la nobleza constituía una minoría. En el momento de la Cruzada hay 94 perfectas identificadas frente a 97 perfectos. Entre ellas Beatriz, hermana de Rogier II, vizconde de Béziers, y segunda esposa de Raymundo de Tolosa, con el que rompe su matrimonio, sin que su marido se oponga a ello, para hacerse perfecta (123). A lo largo del siglo XIII la herejía se extiende entre la burguesía. Comerciantes y banqueros engrosaron sus filas lo que permitió a la iglesia cátara disponer de importantes fondos monetarios. En ese momento se rompe el equilibrio en detrimento del número de mujeres: sobre un total de 1015 perfectos hay 342 perfectas. Son tiempo de lucha armada, de huida continua y los hombres estaban mas indicados para ello. Pero si tomamos en cuenta solamente los perfectos de origen noble, vemos que la elevada proporción de mujeres se sigue man-

(123) J. Duvernoy, "La liturgie et l'église cathare" Cahiers d'Etudes cathares, automne 1967, nº 35, pág. 25.

teniendo: antes de 1209 era de un 69% y durante la primera mitad del siglo XIII es de un 68%. Si nos limitamos, por tanto, a la nobleza nos encontramos con que el elemento predominante en la herejía son siempre mujeres. Cuenta Guillermo de Puylaurens¹ que al preguntarle Folquet, obispo de Toulouse y antiguo trovador, al caballero Pons-Adhémar de Roudeille, católico sincero, que por qué ni él ni sus compañeros delataban a los herejes que conocían, este respondió: "No podemos, nos hemos educado junto a ellos, nuestras primas y tías están entre ellos y siempre las hemos visto vivir honorablemente" (124).

Una vez investida, la mujer perfecta se dedicaba, al igual que sus compañeros, a la predicación y al proselitismo. Recibía, lo mismo que el perfecto, el saludo de los creyentes y simpatizantes, llamado melhorament, que consistía en las tres genuflexiones de que ya hemos hablado. Se instalaba en una casa herética ya existente o fundaba una nueva. Estas casas tenían fines muy diversos, podían ser simples centros

(124) M. Roquebert, op. cit., pág. 12.

de alojamiento para hombres y mujeres de la secta o bien ser centros de educación para las jóvenes o también talleres (125). Para luchar contra la labor llevada a cabo por estas casas de las perfectas, en las que se educaban las jóvenes de la nobleza, fundó Santo Domingo de Guzmán el monasterio de Prouilles, según afirmó él mismo.

Las perfectas eran, por regla general, mas sedentarias que sus compañeros, pero no era raro encontrarlas por los caminos, siempre en pareja, lo mismo que los hombres, dirigiéndose a algun lugar en el que se congregaban creyentes, familiares y simpatizantes para oírlas predicar. Llegado el momento de la persecución subieron a la hoguera con una fidelidad inquebrantable a su dogma, pues para ellas era la herejía una cuestión vital, mientras que para sus maridos e hijos, muchos de los cuales abjuraron ante el tribunal de la Santa Inquisición, la herejía fué con frecuencia

(125) De ahí que se les conociera también con el nombre de "tisserands" pues era frecuente que practicaran este oficio que les permitía sustentarse y entrar, al mismo tiempo, en contacto con gentes diversas a las que convertir.

una ocasión de luchar defendiendo sus señoríos y apoderarse de los bienes de la Iglesia (126).

Las mujeres que vivían en contacto con las perfectas, o que eran sus familiares, no debían encontrar ninguna contradicción entre las teorías del fin' amor y la filosofía moral de la herejía. La glorificación lírica del amor adúltero y continente, debía parecerles una consecuencia lógica e inevitable del descrédito que los cátaros habían arrojado sobre el matrimonio. La libre unión espiritual debía parecerles menos censurable que el matrimonio carnal. El amor verdadero tenía que realizarse fuera del matrimonio pues debía ser gratuito, libremente acordado, y en el matrimonio no podía

(126) Este fué el caso de Bernard de Castres, señor del Mas-Saintes Pucelles, que se declaró, ante la Inquisición, el 8 de julio de 1245, católico convencido, así como sus hermanos, pese haber tomado las armas frente a los cruzados. Pero declaró así mismo que sí habían sido herejes su abuela Garsenda de Canast, su tía Gaillarda y su sobrina Géraud. A ellas se había unido Fabrissa, esposa de su hermano Guillermo y también su suegra Alazais de Cucuroux. Las cinco murieron en la hoguera el 5 de mayo de ese mismo año. Roquebert, op. cit., pág. 115.

ser ni gratuito ni libre. El desprecio por la procreación determinaba la substitución de la unión sexual por la de las almas, que se correspondía, en cierto modo, con el célebre mito trovadoresco de los corazones intercambiados.

No queremos decir con esto que los cátaros llegasen hasta aprobar y bendecir el fin'amor entre las seguidoras y simpatizantes de la herejía, pero si tuvieron que darse cuenta de que este no estaba en desacuerdo con sus teorías y que era preferible seguir sus preceptos a hundirse en la materia bajo el pretexto de un falso sacramento. Debieron permitir que las damas creyentes aceptasen el homenaje amoroso con tal de que no cedieran a la última tentación, de ese modo las mujeres quedaban en regla con el punto fundamental del dogma que les señalaba la índole diabólica del acto carnal, Las damas podían aceptar los homenajes de los trovadores siempre que se mostrasen frías y distantes y ya sabemos que la crueldad de la domna es un lugar común de la canço. Insistimos en que no pretendemos afirmar que los cátaros hayan considerado útil, ni necesario, para la difusión de su moral, el amor cantado por los trovadores, sino que se limitaron a aceptarlo como algo lícito.

Es evidente que, desde el punto de vista ortodoxo, el sistema amoroso provenzal, su moral y su carácter adúltero, son absolutamente irreconciliables con la enseñanza de la Iglesia y, sin embargo, para los trovadores y las mujeres a las que se dirigían "l'amour adultère tel qu'ils le concevaient n'étaient pas condamnable et ne représentait pas un péché. La contradiction fondamentale entre la morale chrétienne et leur amour, entre la théologie et leur idéologie amoureuse, ne créait pas un conflit dans leur coeur" (127) y eso solo podía ocurrir, salvo si aceptamos la absoluta amoralidad como norma de conducta durante casi dos siglos, porque el fin'amor que se había establecido al margen de los criterios morales preconizados por la Iglesia, se veía aprobado, pese a todo, por una ética religiosa.

Aquellos de entre los cátaros que habían llegado al alto grado de perfección moral exigido a los perfectos y perfectas, condenaban cualquier tipo de

(127) M. Lazar, op. cit. pág. 13.

amor profano (128), pero aceptaban que los simples creyentes, aún sometidos a las exigencias naturales y teniendo que recorrer un largo camino hasta llegar a la liberación, no pecaban gravemente cuando sucumbían a la tentación carnal abandonándose a ciertas prácticas eróticas, dentro o fuera del matrimonio. La falta, además, quedaba muy mitigada siempre que se evitara la procreación, y sí, en algún caso, llegaron a recomendar este tipo de unión, fué siempre dentro de los límites autorizados por su dogma.

Este amor, al que podríamos llamar, en cierto modo, espiritual, simbolizaba para las creyentes la negación del matrimonio, al que se habían visto, con frecuencia, obligadas por sus padres y para el que, desde luego, no habían sido consultadas. No deja de ser aleccionador a este respecto el consuelo que Carlomagno ofrece a Alda cuando esta se siente morir de dolor al recibir la noticia de la muerte de Rolando. el rey le propone un "meilleur échange. Ce sera Louis, je ne sais pas mieux te dire. Il est mon fils, c'est lui qui tien-

(128) Hasta el extremo de que un perfecto o una perfecta no se sentaban nunca en una silla que hubiera estado ocupada previamente por una persona del otro sexo.

dra mes marches" (129). La Bella Alda prefiere, sin embargo, la muerte. Las mujeres casadas podían, en contra de su voluntad, vivir en el mas terrible de los pecados, pero siempre les quedaba el recurso de tener un amor espiritual libremente elegido que, en cierto modo, las purificaba. En este punto coincidían la doctrina del fin'amor y el dogma herético.

Montségur, donde se vivió en toda su integridad el dogma cátaro con sus derivaciones sociales es un ejemplo ilustrativo. Entre las mujeres que allí se encontraban y que murieron en la hoguera, unas eran perfectas y vivían en una continencia absoluta. Otras, pocas, estaban allí con sus maridos y aparecen citadas como "uxor ejus" y la gran mayoría, finalmente, aparece citada como "amasiae", amigas de los caballeros, pero lo mas curioso es que en esta enumeración se distingue entre la simple "amasia" (Guillelma Calveta, amasia Petri Vidalis; Raimunda, amasia Othonis de Massabrac) y la "amasia uxor" (Petrus Aura et Boneta, amasia uxor ejus). Si los mismos escribanos de la Inquisición seña-

(129) "Chanson de Roland", edic., et trad. de J. Bédier Paris, s.f. versos 1719-21.

laron la distinción es porque esta existía. Además de las esposas legítimas existían las amigas, pero estas eran simples "amasiae", es decir amigas mas o menos platónicas o "amasia uxor" (130). Si juzgamos por lo sucedido en esta pequeña comunidad en la que el catarismo fijó las directrices para la relación entre hombre y mujer vemos que, para los herejes, se aceptaba como asociación estable a una pareja constituida por el caballero y su "amasia". La relación que debía existir entre estas parejas no parece que pudiera ser muy distinta a la que establecía el fin'amor entre el amante y su amia.

El amor extra-conyugal no lo introdujeron, ciertamente, los teóricos cátaros. Ya hemos visto que el concubinato estaba muy extendido entre todas las clases sociales en el siglo XI, pero a su influencia, sin duda, se debió el que tomara valor y significación de contra-matrimonio, pero con la exigencia de mantenerse dentro de ciertos límites. Del mismo modo era condenado

(130) Jean Guiraud, "Histoire de l'Inquisition". t.I, pág. 98, citado por R. Nelli, op. cit. pág. 94.

el amor sexual entre los trovadores pero se aprobaba el fin'amor, el amor no consumado y los poemas de las trobairitz dan claramente a entender que el amor así entendido constituía el núcleo de su vida emocional. La sociedad meridional aprobaba estas relaciones y también las aceptaba la sociedad cátara, para esta tenían, incluso, como hemos visto, mayor valor que las matrimoniales. Esto fué sin duda lo que permitió a ciertos autores el afirmar que los cátaros se entregaban a toda clase de aberraciones y que donde se establecían, disponían de las mujeres en común lo que, como hemos visto, estaba muy lejos de suceder, pues lejos de considerar a la mujer como un objeto de placer, le dieron una dignidad y un "status" que no existía previamente. Por primera vez en la historia se permite a la mujer tener, simultáneamente, un papel activo en el terreno amoroso y en el religioso, "à la valorisation de la femme au niveau des idéaux de la sensibilité, répond le rôle qu'elle jouait au niveau de la pratique et des idéaux religieux. Ces dames parfaites de la noblesse occitane, ce sont ces mêmes femmes à qui l'idéal courtois avait reconnu le droit d'aimer et d'être aimées. Dépositaire

des plus hautes valeurs du coeur, la femme, enfin pouvait faire entendre sa voix. On lui a reconnu le droit de jouer un rôle au niveau des idées religieuses comme à celui du sentiment" (131).

En contrapartida se va a exigir que la domna reuna toda una serie de cualidades. Aunque casi ninguna sabía ni entendía latín, debía recibir una educación esmerada y conocer todo aquello que una domna be. ensenhada tenía que reunir para ser cortezg. Esa enseñanza exigía de ella unos rasgos específicos: debía cultivar e inspirar sentimientos puros y exaltantes. Se exigía de ella que fuera dulce, buena, humilde, amable en hechos y palabras:

dol'z e bona, umils, de gran paratge
en fachs gentils, ab solatz avinen
agradiva a tota gen (132).

(131) M. Roquebert, op. cit. Pág. 126.

(132) Guirant de Bornelh, Er ai gran joi que.m remembra l'amor, edic. Riquer, pág. 476. Trad.: "dulce y buena, de gran nobleza, noble en sus acciones, de amable conversación, agradable con todo el mundo".

Debía cuidar de paratge y mostrarse de bon grat a tota gen y sobre todo cultivar el fin domnei. La dama debía exaltar el deseo pero no satisfacerlo. Los trovadores afirman una y otra vez que desprecian las satisfacciones sensuales que otras podrían ofrecerles por amor de aquella que los "mata" de deseo. La domna debe practicar la mezura que forma con el joven el concepto inseparable de la cortezia que emana de fin'amor:

Dompna, c'aves la segnoría
de joven e de cortezia
e de totas finas valors (133).

El fin domnei le aconsejaba que tuviera un amante, al que debía absoluta fidelidad y así se lo aconseja Bernart Marti el mas fiel discípulo de Marcabru: ab son marit, un amic cortes (134) pero si intenta algo mas:

e si plus s'i vai sercant
es delejada
e puta provada (135).

-
- (133) Alegret, cit. por Dejeanne "Annales du Midi" XIX, 1907, pag. 231. Trad.: "Señora que poseéis el señorío de juventud y de todos los autenticos valores".
(134) Bernart Marti, edic. Hoepffner "Le troubadour Bernart Marti" Romania, LIII, pag. 128.
(135) Ibid.

Si la dama no obraba con mezura, es decir con modestia, control de si misma, equilibrio entre los sentimientos y la razón, paciencia y humildad, obraba descauzidamens y ofendía al amor, al paratge por lo que ya no solo dejaba de conferir el joven sino que era ella misma velha:

Domnas velhas non am eu ges,
quan vivon descauzidamen
contr'Amor e contra Joven;
quar fin paratge an si mal mes,
greu es de contar e de dir
e greu d'escoutar e d'auzir;
quar fin domnei an aissi trag
qu'entre lor no.n trobon escag (136).

Si por su comportamiento recompensaba a los falsos amantes joven huía, humillado y vencido y maldad ocupaba su lugar:

(136) Peire Vidal, Baros Jezus, qu'en crotz fo mes, edic. Anglade, pág. 133. Trad.: "poco me agradan las mujeres viejas, cuando viven desconsideradamente contra amor y contra juventud; han maltratado de tal modo al buen honor que duro es decirlo y contarlo, y duro oírlo y escubharlo; al fino cortejar han traicionado de tal modo que entre ellas no se encuentra la menor parcela (de buen amor)".

Per qe d'amor an atretan
li malvas enojos savai
com li meillor e.l plus prezan,
jovens s'en fuig, fraing e dechai,
e malvestatz a son luec pres (137).

También Bertrand de Born, pese a que es uno de los pocos trovadores que han cantado el amor realista, insiste en la afirmación de que es vielha la dama que ama indebidamente, la que necesita un hombre que lo.lh fa, contrariamente a lo que ordena fin'amor, o la que ama en su propia casa, es decir al marido:

Et es vielha, quant avols ho lo.lh fa.
Vielha la tenh, si ama dintz son chastel (138)..

Por el contrario será joven si honra al mérito, realiza buenas acciones y se guarda de mal comportamiento con un bello joven:

-
- (137) Cercamon, Ab lo Pascor m'es bel qu'eu chan, edic. Jeanroy, pag. 11. Trad.: "Porque reciben de amor lo mismo los malvados astutos que los mejores y mas meritorios, huye juventud, destruida y humillada y ocupa maldad su lugar".
- (138) Bertrand de Born, Si tuit li dol e.lh plor e.lh marrimen, edic. Riquer, pag. 706. Trad.: "y es vieja cuando quiere que se lo hagan. Por vieja la tengo si ama en su castillo".

Joves es la donna que sap onrar paratge
et es joves per bos fachs, quan los fa

.....

qu'ab bel joven si gart de mal estar (139).

Todo el siglo XII parece impregnado de la idea de que el destino del amante depende de la perfección y merce femenina y así lo afirma Cercamon, de la merce de la dama dependerá que él se exalte, se eleve o decaiga y se hunda, por ella, según le sea o no concedida, será fiel o traidor:

Per lieys serai fals o fi,
o drechuriers o ples d'enjan,
o totz vilas o totz cortes,
o trebalhos o de lezer.
Qu'en leys es tota la merces
que.m pot sorcer o decazer (140).

(139) Ibid.

(140) Cercamon, Quant d'aura douza s'amarzis, edic. Jeanroy, pág. 1. Trad.: "Ni vivo, ni muero, ni sano, ni siento mi mal aunque es grande, porque nada puedo predecir de su amor; no sé si lo lograré ni cuando, que en ella reside toda la merced que puede elevarme o hundirme".

La dama estaba dotada de merce y el ejercerla era una de sus prerrogativas, pero no debemos entender por merce ni piedad ni misericordia, no consistía en apiadarse del amante sino en la facultad de saber distinguir la calidad excepcional de un amante, se habla de los olhs de merce de la mujer amada, es decir de su capacidad de ver y apreciar esa calidad excepcional. "Le seul amour qu'on admettra, escribe Paul Zumthor, sera un amour de tête: sans doute il procède d'un regard, qui en un éclair a imprimé dans l'âme pour toujours les traits de la beauté entrevue; mais ce regard même ne peut frapper qu'après qu'a été formé par l'esprit un jugement critique, une évaluation de l'aptitude de l'autre à l'amour: c'est ainsi un choix qui seul décide en définitive de celui-ci" (141).

De ahí que si la dama no reconoce las cualidades del amante, no es capaz de hacer el cauzimen que este merece y lo socorre, el poeta se siente morir de dolor y juzgue que la merce de la dama no es la adecuada, esta se equivoca y comete una grave falta:

(141) Paul Zumthor, "Essai de Poétique médiévale" Edic. du Seuil, Paris, 1972, pág. 162.

Eu clam merce e merces no.m socor;
merce clam cug morir de dolor.
Tant clam ab humilitat
merce cascun dia,
merces faria peccat,
si no m'en valia (142).

Lo que se pedía, en suma, a la mujer era que fuese capaz de ayudar al hombre a trascenderse y que, practicando por si misma la virtud, fuera colaboradora activa en el progreso moral del individuo. Si la dama era digna del amor que en ella se depositaba, es decir si era ese prototipo que el fin'amor exigía, no solo lo graba cambiar al amante haciéndolo mejor, sino que, incluso ennoblecía a todos aquellos que con ella trataban:

ges non puese en bon vers fallir
nulh' hora que de midons chan;
cossi poiri'ieu ren mal dir.

(142) Peire Vidal, Tant ai longamen cercat, edic. Anglade, pág. 26. Trad.: "Yo clamo merce y merce no me socorre, pidiendo merce creo morir de dolor. Con tanta humildad pido merce cada día, que si no me valiera merce, pecaría".

Qu'om non es tan mal essenhatz,
si parl'ab lieys un mot o dos,
que totz vilas non torn cortes;
per que sapchatz be que vers es,
que.l ben qu'eu dic tot ai de liey (143).

A través del amor de la dama, por merce, el amante tenía que eliminar todo lo que de irracional, egoísta y antisocial podía tener el sentimiento amoroso. Se substituía la pasión carnal por la exaltación del sentimiento amoroso, por eso el amor confería el joven: era el rejuvenecimiento espiritual que llevaba hacia la belleza y el bien. El papel, difícil y casi irreal, que en este proceso se atribuía a la mujer señala una ruptura con toda la tradición anterior. A partir de ese momento la mujer estará ya siempre presente en la literatura amorosa polarizando, ángel o demonio, la parte positiva o negativa del amante.

(143) Peire Rogier, Ges non puese en bon vers fallir, edic. Riquer, pag. 269. Trad.: "Cuando canto sobre mi señora no puedo errar un buen verso; ¿Cómo podría yo cantar mal? Que no hay ningún hombre, por mal enseñado que este que, si habla con ella una o dos palabras, de villano no se vuelva cortés; para que sepáis que verdad es, todo lo que yo digo de bueno de ella lo he aprendido".

CONCLUSION Y RESUMEN.-

Si admitimos que las obras literarias y las ideas que en ellas se expresan no son principios absolutos que surgen de las cabezas de sus autores como Minerva de la de Jupiter, sino productos condicionados por las categorías de la sociedad en la que se insertan, tendremos que admitir también la inevitable intervención de valores particulares, propios de determinados grupos sociales, en la estructura del pensamiento literario. Es posible que una determinada doctrina social o religiosa, emanada de las circunstancias de un determinado grupo social, pase a otro grupo de circunstancias distintas y se desarrolle en él, no ya como tal doctrina, sino como un conjunto de leyes literarias. Y no puede ser puro azar que durante casi 200 años hayan coexistido fin'amor y herejía, ambos con un ideal amoroso que desbordaba del matrimonio y originaba una tolerancia de costumbres cuyo resultado fué una atmósfera erótico-moral que no se ha vuelto a producir a lo largo de la historia. En palabras de Frappier "il va de soi qu'en cette circonstance comme en d'autres le fait social et le fait littéraire ont agi réciproquement: la réalité historique a suscité un besoin d'expression, un

miroir où elle pût se refléter; l'image poétisée a pris la valeur d'un modèle, imposé des règles de conduite, élevé à une conscience de plus en plus claire des aspirations latentes ou confuses parfois" (1).

Parece evidente la enorme influencia que sobre la concepción de fin'amor tuvo la herejía cátara, como afirma Roquebert "hérésie et courtoisie ont dû s'épauler l'une l'autre au niveau des conduites sociales,... les deux mouvements ont pu se favoriser sur un plan spirituel: le lyrisme courtois, qui entourait l'amour d'un climat mystique a certainement bénéficié de l'atmosphère religieuse de l'hérésie, à défaut de s'en être directement inspiré; l'hérésie, en retour, a trouvé un climat réceptif pour la réelle soif d'absolu qui véhiculait, sur un plan tout différent, sa propre doctrine" (2).

FIN'AMOR Y AMOR HERETICO.-

A primera vista, parecería que el ideal de absoluta castidad que la herejía preconizaba como valor ético, no

(1) Jean Frappier, "Amour courtois et table ronde" Librairie Droz, Genève 1973, pág. 33.

(2) Michel Roquebert, op. cit., pág. 124.

pudo intervenir en la estructura conceptual de fin'amor que, como hemos visto, fomentaba una voluptuosidad en la que el amante se complacía. Recordemos a este propósito que el catarismo defendía la predestinación y que sostenía que el hombre sólo podía ser lo que era: la obra del maligno. Recordemos los versos ya analizados de Peire Cardenal en los que afirma que pedirá a Dios que no lo juzgue por las faltas cometidas puesto qu'ieu no.ls fera si non fos natz enans. Cuando un hombre llegaba al grado de perfecto lo era en virtud de méritos anteriores y sólo cuando había ido alcanzando esa perfección a lo largo de sus anteriores vidas dejaba de correr el riesgo de volver a nacer. Pero los que aún no lo eran y se sentían atraídos por el otro sexo no tenían más que una solución: tratar de espiritualizar el amor que sentían logrando así que obrara a favor del Bien.

No debemos olvidar, sin embargo, que si bien los perfectos condenaban cualquier amor profano "ils pensaient également que les simples croyants, toujours soumis aux exigences naturelles et ayant à subir de multiples réincarnations, ne couraient pas grand risque en s'abandonnant à la fornication ou au mariage, c'est à dire à l'adultère ,

car ils appelaient ainsi toute oeuvre de chair, qu'elle fût autorisée ou non par la loi catholique. S'ils blâmaient l'adultère, sous ses deux formes, ils ne l'interdisaient pas" (3).

La afirmación cátara de que Cristo había sido un cuerpo espiritual pero real, que había morado entre los hombres por amor a ellos, impedía la exclusión total del amor humano como pecado insuperable, pues al participar Cristo del amor humano lo había transformado en una posibilidad de convertir el mal en bien; la muerte de Cristo, un mal en si, fue transformada en un bien supremo y había dado a los hombres la posibilidad de un amor liberador. El mal podía ser superado, pues aunque envuelve el alma, existe en ella la posibilidad de un bien superior que se logrará, no negando el mal, siempre presente, sino utilizándolo para el bien.

En el seno del hombre, en las profundidades de su ser, se conserva el recuerdo del paraíso perdido. Pero el conocimiento que los hombres pueden adquirir pasa a través de los sentidos del cuerpo, y queda así deformado. El

(3) René Nelli, op. cit., pág. 142.

conocimiento recíproco del hombre y la mujer, al pasar por los cuerpos, queda marcado por el fuego del deseo que Satán inculcó en la materia y ellos, en recuerdo de su pasado en el verdadero cielo, sienten vergüenza. Los deseos engendran la fuerza reproductiva y esta hace que las almas vuelvan a verse encarnadas y solo tras numerosas encarnaciones, a fuerza de sacrificios y tormentos logra el alma acrecer su energía.

El conocimiento sensible no puede ayudar al alma a liberarse de la materia. La razón, en cambio, sí puede ayudarla, porque permite al hombre conocer la posibilidad de la liberación, pero los hombres que se guían solo por ella no logran superar las pruebas sucesivas a las que se ven sometidos, como les ocurría a los creyentes que no lo-graban dominar el deseo. Solo la voluntad consciente es una fuerza espiritual capaz de conducir a la liberación. Esa vo-luntad penetra profundamente en el cuerpo físico y actúa llevándolo por el camino de la mortificación, hacia la vía de pureza y salvación que encarnaban los perfectos. Por eso, quizás, se lamentaba Jaufré Rudel y aseguraba que su volun-tad le traicionaba si se dejaba dominar por sus deseos:

E cre que volers m'enguana
si cabezeza la.m tol (4).

Según la herejía cátara, el amor inspirado por el principio del mal, es un amor sentimental, egoísta, cuya finalidad es la posesión del ser amado; llega, con frecuencia, a convertirse en una posesión exacerbada por los celos y el odio y siempre acaba por sentirse frustrado. Este amor egoísta y apasionado está inspirado por las entidades del mal; sólo si se vuelve generoso, altruista, y transforma su deseo de posesión en deseo de servir a la persona amada es un amor cristiano. Los trovadores expresan incansablemente esta misma idea. Aunque pidan una mirada, un beso, una cita dinz cambra o sotz ram, soliciten de la dama que les permita estar presentes en la habitación mientras ella se desviste o se acuesta, incluso acostarse junto a ella, le aseguran una y otra vez que sus pensamientos son puros, que ningún deseo culpable se impondrá a su voluntad y que solo desean servirla humildemente, como hemos visto en los numerosos textos ya comentados.

(4) Jaufré Rudel, *Quan lo rius de la fontana*, edic. Jean-roy, pág. 3. Trad.: "y creo que la voluntad me traiciona si se deja vencer por la concupiscencia".

EL AMOR COMO SERVICIO.-

Aunque este deseo de servir a la mujer amada pueda explicarse por el hecho de que la sociedad feudal ofrecía, sin duda, las condiciones necesarias y favorables de ese sometimiento del hombre jerárquicamente inferior a la dama, pues como lo señala Marc Bloch "lorsque la poésie provençale inventa l'amour courtois ce fut sur le modèle du dévouement vassalique qu'elle conçut la foi du parfait amant" (5), no creemos que pueda ser explicación suficiente. También se había dado con anterioridad esta diferencia social entre poetas y damas de la nobleza y, sin embargo, nunca se pensó (hubiera resultado incluso ridículo), que el honor del amante consistía en ponerse total y absolutamente al servicio de la dama como quiere hacerlo Peire Rogier:

De ren als no pes ni cossir
ni ai lieys quo.l pogues servir
e far tot quant l'es bon ni.l platz,
qu'ieu non cre qu'ieu anc per als fos
mais per lieys far so que.l plagues,

(5) Marc Bloch, op. cit. pág. 356.

que be say qu'onors m'es e bes
tot quan fas per amor de liey (6)

Esta relación de sometimiento y servicio que exigía fin'amor debía parecer algo tan absolutamente natural que María de Ventadour, esposa del vizconde Ebles V de Ventadour, declara en una tenso sostenida con Gui d'Ussel, que considera traidor al druk que pretende ser el igual de su dama, puesto que cuando la solicitó se declaró su servidor:

Gui d'Uissel, ges d'aitals razos
non son li druk al comenssar,
anz ditz chascus, can vol preiar
mans jointas e de genolhos:
Dompna, voillatz qu.us serva francamen
cum lo vostr'om, et ell'enaissi.l pren,
ieu lo jutge per dreich a trahitor,
si.s rend pariers ei.s det per servidor (7).

- (6) Peire Rogier, Ges non puese en bon vers fallir, edic. Riquer, pág. 269. Trad.: "En ninguna otra cosa pienso ni medito, ni pongo mi voluntad sino en como poder servirle y hacer cuanto le conviene o le place. No creo que yo valga para nada más sino para cumplir su gusto, pues sé que me redunda en honor y bien todo cuanto hago por su amor".
- (7) María de Ventadour, in Meg Bogin, op. cit., pág. 124. Trad.: "Gui d'Ussel, estas razones no las entienden los amantes al comenzar, y así dice cada cual cuando solicita, las manos juntas, de rodillas: "Señora permítid que os sirva por entero como vuestro servidor", y ella así lo toma; por tanto juzgo acertadamente como traidor si se porta como un igual habiéndose entregado como servidor".

En las épocas precedentes, el amor heterosexual no parecía haberse dissociado del acto carnal para los hombres, aunque "on raconte bien dans nos vieux poèmes épiques des personnages féminins non dénués de pathétique ni de grandeur. Mais l'amour n'y est point, dirait-on, que par accident. Les héros, à de rares exceptions près, semblent l'ignorer totalement. La femme paraît seule à l'éprouver... Bref, tout se passe comme si l'amour était un sentiment efféminé, indigne d'un héros" (8). El único sentimiento amoroso con respecto a la mujer que los hombres habían experimentado era el que habían sentido hacia sus madres y les parecía aberrante sentir hacia las mujeres con las que se podía establecer un sentimiento carnal, un afecto que debía parecerles de naturaleza filial. No parecían haber podido sobrepasar la humillación, o vergüenza, que suponía sobrepasar el propio "yo" y someterse al "yo" femenino. Solo fin'amor hizo aceptar a los hombres ese sentimiento tan complejo: análogo al que les inspiraba la madre, es decir de naturaleza no carnal, pero de índole muy diferente, compatible con una relación erótica. Esto solo se pudo producir cuando se dió una circunstancia favorable, como lo fué la herejía, que enseñaba a los hombres que el amor era perfectamente separable del placer y que no tenía

(8) Jean Frappier, op. cit., pág. 2

que ver con el forzar o el humillar a una mujer, sino que por el contrario la renuncia del propio "yo" en nombre del amor hacia otro, podría engendrar un placer de otra índole, lo que los trovadores llamaron el joy. Ya vimos que en los primeros poemas de Guillermo de Poitiers la mujer era un objeto que no tenía mas finalidad que doblegar se a los caprichos del hombre, pero que en los últimos poemas del duque de Aquitania la actitud ha variado sensiblemente: se humilla ante la mujer amada y solo desea servirla y, como hemos visto, nos dice que ese es el joy de amor superior a todos los demas goces.

Este servicio amoroso no solo se dirigirá a la dama, sino que se extenderá a todos los que la rodean y por ellos abarcará finalmente a toda la humanidad. Es muy probable que el mismo Guillaume de Poitiers se refiera a esto cuando afirmaba que por amor debía mostrarse servicial y obediente con vecinos y extraños:

Ja no sera nuils hom ben fis
contr'Amor si non l'es aclis,
et als estranhs et als vezis
non es consens,

et a totz sels d'aicel aizis
obediens (9).

Jaufré Rudel considera como un honor el tratar como "señores" a todos los que sean del reino de su dama y, por amor, está dispuesto a considerar a los mas villanos como corteseros caballeros:

Totz los vezis apel senhors
del renh on sos joys fo noyritz,
e crey que.m sia grans honors
quar ieu dels plus envilanitz
cug que sion cortes lejan (10).

-
- (9) Guillermo de Poitiers, Pus vezem de novelh florir, edic. Jeanroy, pág. 18. Trad.: "Ningun hombre será fiel al amor si a él no se somete y con extraños y vecinos se muestra amable y con todos los que procedan de aquel lugar (el de la dama) debe mostrarse obediente".
- (10) Jaufré Rudel, Pro ai del chan essenhadors, edic. Jeanroy, pág. 6. Trad.: "A todos los vecinos del reino en que ella creció los llamo señor y creo que eso es para mi un gran honor, porque el mas villano de ellos me parece cumplido caballero cortés".

Bernard de Ventadour va aún más lejos y conside
ra que por el amor de su dama debe rebajarse no solo ante
cualquier criatura, sino que incluso a sus enemigos debe
acatarlos como a su señor:

per leis es razos e mezura

qu'eu serva tota creatura;

neis l'enemic dei apelar senhor (11).

LA BELLEZA.-

La materia, para los herejes, es el aspecto físi
co de las tinieblas. Al sumergirse en la contemplación de
las formas físicas sensibles, el hombre olvida las formas
espirituales y se ata a las formas perecederas, el deseo,
el amor, se vuelve hacia el conocimiento de la carne. Para
transformar ese deseo y convertirlo en agente del bien es
preciso que la voluntad actúe. En primer lugar, con ayuda
de la razón, tendrá que ampliar el conocimiento para no
limitarse a las apariencias sensibles y lograr apereibir
la esencia de los seres que le rodean, abriendo así sus sen
tidos a la luz del espíritu. El conocimiento profundo de
los seres, la percepción de la fuerza espiritual que en
ellos mora, iluminará el amor. La contemplación de las
formas bellas puede arrastrar al hombre a encadenarse en

(11) Bernard de Ventadour, Be.m cuidei de chantar sofrir,
edic. Lazar, pág. 108, Trad.: "Por ella es razón y
justicia que yo sirva a toda criatura y debo, además,
a mi enemigo llamar señor".

la materia física, pero le queda otra posibilidad que su razón le permite conocer y su voluntad consciente realizar. Por que la belleza, pese a todo, es un reflejo de la divinidad, pues la belleza de las formas fué tomada por Satanás, ayudado por Lucifer, del verdadero cielo. La belleza femenina también lo es pues, según la herejía, fué de una forma femenina de gran belleza de lo que Satanás se sirvió, introduciéndola en el verdadero cielo, para suscitar en los ángeles el deseo de nacer de ella. También para los trovadores la belleza femenina era obra de Dios, recordemos que Bernard de Ventadour asegura ba que Dios había hecho a la dama ab sas mas, con sus mismas manos, y Guilhem de Cabestanh asegura que Dios, sin ninguna duda, la hizo de su propia belleza: quelh eys Dieus senes fallida la fes de sa eyssa beutat.

No era en cambio, esa la opinión de los padres de la Iglesia. Odon de Cluny, "montrant tout ce que la beauté humaine a de superficiel, fait cette cruelle analyse: "La beauté du corps est tout entière dans la peau. En effet, si les hommes voyaient ce qui est sous la peau, doués comme les lynx de Bécotie d'intérieure pénétration visuelle, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde: cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre: saletés partout... Et nous qui répugnons à toucher même du bout du doigt de la

vomissure ou du fumier, comment donc pouvons-nous désirer de serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même?". (12).

LA UNION ESPIRITUAL.-

Según los cátaros, el amor, desprendiéndose de los sentidos, llega a través de las formas físicas bellas a elevarse hacia los bellísimos espíritus creados por Dios y en el momento de la muerte puede el alma reunirse con su forma de luz: "la forme de lumière rassure le coeur de l'élú qui abandonne le corps. Elle porte le sceptre et lui tend la main droite, le retire de l'abîme de son corps et l'accueille avec le baiser d'amour" (13). No podemos dejar de establecer un cierto paralelismo entre este encuentro y el que sueña Juan fré Rudel con su amor de lonh:

Be.m parra joys quan li querrey,
per amor Dieu, l'alberc de lonh.
E, s'a lieys platz, alberguarai
pres de lieys, si be.m suy de lonh.
Adonc parra.l parlaments fis

(12) Odon de Cluny, Collationum, lib. III, Migne, t. CXXXIII, pág. 556, in J. Huizinga, "Le déclin du Moyen Age". Payot 1967. *pág 144.*

(13) Rituel cathare, edic. Cléodat, pág. 146.

quan drutz lonhdas et tan vezis
qu'ab bels digz jauzira solatz (14).

O cuando se lamenta de no poder reunirse con su dama "er lugar apropiado" para que, con un simple beso, quede su corazón sano y salvo:

Per so m'en creis plus ma dolors
car non ai lieis en luecs aizitz,
que tan no fau sospirs e plors
qu'us sols baizars per escaritz
lo cor no.m tengues san e sau (15).

Sostenía el dogma cátaro que la reunión con el espíritu solo puede lograrse mediante la voluntad del ser humano que puede elegir entre la belleza espiritual y la

-
- (14) Jaufré Rudel, Pro ai del chan essenhadors, edic. Jean roy, pág. 12. Trad.: "Qué gozo sentiré cuando le pda, por el amor de Dios, el albergue lejano. Y, si a ella le place, me albergaré cerca de ella, aunque yo soy de muy lejos. Qué delicadas seran las palabras, cuando el amante lejano y tan cercano con hermosas expresiones goce de solaz".
- (15) Jaufré Rudel, Languan li jorn son lono en may, Ibid., pág. 6. Trad.: "Por eso crece mi dolor, porque no poseo a mi dama en el lugar apropiado, y tan terribles no son mis lágrimas y suspiros que con un solo beso no pueda lograr que mi corazón quede sano y salvo".

voluptuosidad carnal. La fuerza procreadora puede transformarse en fuerza liberadora siempre que el deseo egoísta de posesión, que encadena una y otra vez al hombre, se transforme, mediante la voluntad consciente, en amor espiritual, como el que Cristo profesó a todo el universo.

Para que la voluntad humana lleve el alma hacia la luz debe seguir el impulso de los instintos que las apariencias sensibles hacen nacer en el hombre. Este, ayudado por la razón, sobrepasará las formas sensibles y dirigirá su amor hacia realidades espirituales que le impulsen por una vía de progresión moral, del mismo modo que lo hará el que practique fin'amor.

El ideal cátaro consistió en liberar el amor de la carga sexual que lo llevaba hacia la materia, hacia el pecado satánico, sin que ese ideal, ese esfuerzo purificador, fuese exigido de todos los hombres pues era necesario que las almas tuviesen la posibilidad de encarnarse en los creyentes que al recibir el consolament, las liberaba.

Este era, sin embargo, el ideal amoroso que su doctrina enseñaba y este ideal amoroso se parece sorprendentemente al de fin'amor que también tenía por objeto a un

ser humano, pero que renunciaba a su posesión, y esta renuncia amorosa solo le era concedida a unos pocos. Como lo señala Davenson "il s'agit bien quand ils (los trovadores) nous parlent d'amour, d'amor de mascle ab feme, mais cet amour nous apparaît d'abord comme un refus dédaigneux de limiter la chose à la seule satisfaction de l'instinct sexuel, comme une sublimation, une spiritualisation de l'élan élémentaire. La cortezia disparaît à partir du moment où chacun ne pense plus qu'à trouver le biais de posséder sa dame et aller avec elle au lit. La grande découverte des troubadours, c'est que l'amour peut être chose, ou plus que le fleuve de feu, la flamboyante concupiscence de la chair. L'amant aime d'un amour extatique, il sort de lui-même à la rencontre, à la révélation de l'aimée, mais c'est pour s'enrichir de cet amour... L'exaltation de la dame, cette façon de jucher son amour en si haut puy, fait naître dans le cœur de l'amant couto^{is} un sentiment qu'il faut bien appeler religieux. Ne parlons pas seulement d'admiration, d'humilité, car ce sentiment n'est pas uniquement passif mais se trouve être le principe d'un effort de dépassement" (16). El fin'amor era una espera dirigida hacia un ser del que se esperaba solo el consentimiento, la merce. Esa espera y esa re-

(16) Henri Davenson, "Les troubadours", edit. du Seuil 1961. Coll. Le Temps qui court, pag. 146-7.

nuncia suponían un melhor, una mayor perfección, y todo eso engendraba el joy, el goce, casi diríamos que místico, que purificaba los sentidos y al que ningún otro goce se podía comparar, según hemos visto.

Fin'amor era, para los que lo profesaban, un instrumento de conocimiento de lo auténticamente real según afirmaban los trovadores, ya que convertía en sabio al mas necio, del mismo modo que el verdadero amor era para los cátaros un medio de conocimiento de la verdadera vida. En su empresa de idealización de lo concreto, de espiritualización del objeto y del deseo carnal, el fin'amor se proyecta también hacia la eternidad, ennoblece las almas, obliga a sus seguidores a superarse continuamente, a humillarse, a sufrir, a buscar una unión espiritual, hasta el punto de que se pudo identificarlo con la "caritas" cristiana como lo han hecho E. Wechsler y Guido Errante, teoría que ha combatido de forma irrefutable el padre Denomy (17). El fin'amor se distingue claramente de la "caritas", primero por su objeto, Dios ama a la criatura, el trovador ama a la dama; en segundo lugar por su naturaleza, el poeta sufre a causa de su amor, la criatura amada por Dios solo

(17) Denomy, Med. Studies, VII, 1945, págs. 188-193.

sufre en la medida en que percibe no amar suficientemente a su creador; en tercer lugar por sus efectos, lo que es amor puro para los seguidores de fin'amor es amor impuro, carnal, para el que sólo ama a Dios. La "caritas" no es una superación, una lucha por acercarse hacia la perfección, sino un don gratuito de la divinidad, concedido no solo a un grupo de privilegiados, como el fin'amor, sino a todos los hombres.

Se trata de una ideología amorosa en la que, aparentemente, el objeto real parece ilusorio, pues la dona es algo espiritual, sólo capaz de virtud, pero mucho más real que todo lo demás pues el trovador se declara incapaz de poder pensar en ninguna otra cosa:

dona, si.m tenetz endefes

que d'al re non ai pessamen (18).

Este amor libera al hombre de la carne y lo conduce hacia Dios que hizo ese amor "que va y viene", como dice Jaufre Rudel. La dama se convierte en símbolo del espíritu y es

(18) Peire Vidal, "Baron, Jesus, qu'en crotz fo mes", Edic. Anglade, pág. 133. Trad.: "Señora me teneis tan sometido, que en nada más puedo pensar".

sobrestimada en su belleza supra-real, como en un calco del espíritu de luz cátaró. El hombre realiza a través de ella, pero no con ella, su voluntad de perfección moral. Es sintomático que la dama tuviera que ser una mujer casada, la joven doncella, que no conoce ni la satisfacción ni el poder de los sentidos, difícilmente podía practicar me-gura y se corría el riesgo de que pudiera chazer, sucumbir, y arrastrar consigo al amante. La dama poseía el sens, el buen juicio, la prudencia.

Se trataba, en definitiva, para los trovadores como para los herejes, de realizar a través del amor el acto inverso de la caída. El angel había sucumbido por la belleza femenina y se había encontrado preso en la materia y dominado por ella a través de sus instintos. A través de la belleza podía el hombre, dominando esos instintos, volver hacia la luz. El amor se transformaba en vía de salvación y quien a él se sometía, lejos de cometer pecado, veía acre-centarse su virtud según afirma Montanhagol:

Ben devon li amador
de bon cor servir amor,
quar amors non es peccatz,

anz es vertutz que.ls malvatz
fai bos, e.lh bòn son melhor,
e met om'en via
de ben far tot dia;
et d'amor mou castitatz,
quar qui.n amor ben s'enten
no pot far que pueis mal renh (19).

El amor, mirado con desconfianza por los clásicos como fuente de perturbación, como elemento peligroso para el equilibrio del individuo y de la sociedad, considerado en los tiempos inmediatamente anteriores como una necesidad física, se convierte para los trovadores en fuente de vida espiritual, en guía para los hombres hacia una mayor perfección, en fuerza liberadora capaz de vencer a la muerte, porque el que no ama esta muerto, dice Bernard de Ventadour:

Ben es mortz qui d'amor no sen
al cor cal que dousa sabor (20),

-
- (19) Montanhagol, Ar ab lo coinde pascor, edic. Riquer, pág. 1438. Trad.: "Los amantes deben servir de buena voluntad al amor, porque el amor no es pecado, antes bien es virtud que vuelve buenos a los malvados y mejora a los buenos y pone al hombre en camino de bien obrar todo el día. De este amor proviene castidad, porque el que entiende de buen amor no puede permitir que reine el mal".
- (20) Bernard de Ventadour, Non es meravelha s'eu chan, edic. Lazar, pág. 60. Trad.: "Bien muerto está el que no siente del amor el dulce sabor en el corazón".

y en ese amor intervienen el cuerpo y el corazón, pero también el saber y el sentido, la fuerza y poder:

cor e cors e saber e sen

e fors'e poder i ai mes (21)

Del mismo modo que para los cátaros el amor a las criaturas conducirá hacia el creador, porque en ellas se encuentra el reflejo de la belleza absoluta. Por el amor, la parte espiritual del hombre, nacida del bien, puede reunirse con el ser absoluto, el verdadero Dios. A través del amor de la criatura, puede el hombre elevarse hacia la luz y llegar a la Eternidad.

AMOR Y MATRIMONIO.-

El fin'amor era para los trovadores, lo mismo que el amor para los cátaros, el que partiendo de un impulso carnal se transforma en un deseo de no realización, negándose así que la raíz del amor en el hombre sea la voluntad de perpetuarse en los hijos venideros. De ahí la tajante condena que unos y otros expresaron frente al matrimonio. A partir de 1150 todos los trovadores atacan o tratan de

(21) Ibid.

desacreditar el amor entre marido y mujer. Cercamon reprocha aquellos maridos que se fan gai domnejador ni drudejan (22) porque lor es mal estan (23) y a esta afirmación se suman todos los trovadores. A pesar de que Appel (24), Martin de Riquer (25), y Hoepffner (26) hayan sostenido que Marcabru y sus discípulos fueron los defensores de la institución matrimonial y atacaron el nuevo concepto amoroso de la época creemos, sin embargo, que el fin'amor de Marcabru y sus discípulos fué idéntico al de todos los trovadores y afirmamos con Moshé Lazar que "pour celui qui examine attentivement les chansons amoureuses de tous les troubadours du XII^e siècle, toutes ces questions que soulève l'interprétation d'Appel et des autres médiévistes, appellent une seule et unique réponse: la fin'amors adultère est une conception commune a tous les troubadours sans exception" (27). Nos es suficiente, por lo demás, con

(22) Cercamon, Ab lo pascor m'es bel qu'eu chan, edic. Jean roy, pág. 12. Trad.: "que se hacen alegres cortejadores o amantes".

(23) Ibid. Trad.: "porque les está mal".

(24) Karl Appel, "Bernard von Ventadorn", op. cit., pág. 61-66.

(25) Martin de Riquer, "La lírica de los trovadores", Barcelona 1948, págs. 60-63.

(26) Hoepffner, "Le troubadour Bernard Marti", Romania, LIII, 1927, págs. 103-150.

(27) Moshé Lazar, op. cit., pág. 54.

examinar los textos. Marcabru distingue entre fin'amor y fals'amor o amars, sin que nada nos autorice a suponer que el primero fué el amor conyugal y el segundo el amor sensual y adúltero. Los ataques mas duros contra el matrimonio pertenecen precisamente a Marcabru que acusa a los maridos de depravar a sus mujeres y perderse a si mismos en el joc conti:

Moilleratz, ab sen cabri:
a tal paratz lo coissi
don lo cons esdeven laire (28)

y se lamenta de que de nada sirvan sus exhortaciones, re no.m val los chasti (29) para que renuncien a la locura del amor conyugal, porque siguen irremisiblemente perdidos en el paratz coissi por ellos mismos:

Re no.m val los chasti;
c'ades retornan aqui,
e pucis un non estraire
Marcabrus d'aquel trahi;

(28) Marcabru, Dirai vos en mon lati, edic. Riquer, pág. 190, Trad.: "casados, con espíritu de cabritos, pre paraís de tal modo la almohada que los c... se vuelven ladrones".

(29) Ibid.

an lo tondres contra.l raire

moillerat del joc coní (30)

y aún añade que los maridos podrían ser excelentes personas, las mejores del mundo, si no se hicieran amantes de sus mujeres, con lo que despiertan en ellas la concupiscencia y ponen en fuga a Joven:

Moillerat, li meillor del mon

foratz, mas chascus vos fait druz

que vos confon

e son acaminat li con

per qu'es Jovens forabanditz (31).

Para Cercamon, que tan de cerca siguió a Marcabru, resulta ba igualmente pecaminoso el acto carnal realizado entre marido y mujer que entre esta y un amante "desleal", en ambos casos se trataba del pechat comunau y, a su juicio, se rían igualmente condenados al fuego eterno marido, amante y mujer:

(30) Marcabru, *ibid*, Trad.: "de nada me sirve reprenderlos; que siempre vuelven a lo mismo, y ya que ni uno solo se retrae, Marcabru es traicionado; y lo tienen afeitado a contrapelo, los casados por el juego de los c....".

(31) Marcabru, in Moshé Lazar, *op. cit.* pág. 37. Trad.: "Casados, seríais los mejores del mundo, pero todos os haceis amantes, lo que os confunde y encaminais los c... de tal modo que juventud se ve exilada".

Drut, moiller e marit, tug tres
sias del pechat comunau.
El fuec major seretz creman
en la pena que non trasvai,
enganador, fals e truan
al juiçizi del derrer plai
on sera totz lo mals e.l bes
jutjatz; e no clam ya merces (32).

En cuanto a Bernard Marti, de quien el mismo Hoepffner ase-
gura "l'influence la plus forte qu'ait subie Bernard Marti
est celle de Marcabru, ...il a été le disciple le plus fi-
dèle du vieux maître; plus que tout autre il a subit son as-
cendant" (33) dedica toda una composición a este tema en
la que afirma que los maridos que aman o cortejan a sus mu-
jeres no le agradan, de molheratz ges no m'es gen, que.s
fasson drut ni amador (34). Este hábil discípulo que "plus

(32) Cercamon, Ab lo pascor m'es bel qu'eu chan, edic. Jean
roy, pág. 12. Trad.: "Amante, mujer y marido, partici-
pals del mismo pecado, en el mayor de los fuegos sereis
quemados; en la pena que no cesa; engañadores, falsos
y truhanes en el último juicio, en el que será juzga-
do el bien y el mal, se os juzgará, y no clameis enton-
ces pidiendo merced".

(33) Hoepffner, op. cit., pág. 139.

(34) Ibid. pág. 13.

d'une fois a cherché son inspiration chez Marcabru, pour son style, son vocabulaire et quelques une de ses idées" (35) y que finalmente "a tenu sur l'amour des propos plus blasphematoires que ceux de Marcabru lui-même" (36) nos repite en las cuatro canciones que de él se conservan, exactamente los mismos conceptos que los demas trovadores sobre fin'amor: es su mayor tesoro, no quiere otra riqueza y eso es lo único que no cansa a su corazón:

Anc mos cors ni mos cossiriers
d'amor non fo vencutz ni las,
que d'als non es mos cors entiers
ni autre tresaur non amas
ni autre ricor non deman (37)

En cuanto a admitir que Bernanrd Marti consideraba que el amor adúltero era el pernicioso y falsa "res-

(35) Ibid. pág. 105

(36) Ibid. pág. 107

(37) Ibid. pág. 107. Trad.: " Ni mi corazón ni mis deseos se vieron nunca vencidos ni cansados de amor, que de ninguna otra cosa se satisface tanto mi corazón ni ama ningún otro tesoro, ni pide otra riqueza"

ponsable de la dépravation des mœurs contemporaines" (38)
basta con recordar lo que este trovador consideraba justo
en el comportamiento de la dama: que esta, además de su ma
rído, tuviese un amigo cortés:

mas ab son marit l'autrei
un amic cortez prezant (39).

Por lo demás es absolutamente lógico que Marcabru
y sus seguidores tuviesen la misma idea sobre el amor que
el resto de los trovadores, pues para aceptar la hipótesis
de que el fin'amor de Marcabru significó algo distinto del
fin'amor de Bernard de Ventadour tendríamos que suponer
corrientes culturales diferentes para uno y otro, lo que
no fué así. Para todos los trovadores el fin'amor, el ver-
dadero, fue un amor extraconyugal y todos estuvieron de
acuerdo en que dentro del matrimonio este no podía darse.
No solo no podía darse, sino que en el caso de que así fue-
ra era censurable. El Monje de Montaudon equipara la fal-
ta que comete el marido amante a la del orgullo, le pa-
recen igualmente despreciables los maridos amantes que
los orgullosos:

(38) Ibid. pág. 109

(39) Ibid. pág. 128

E tenc dona per enoiosa
quant es paubra et orgoillosa
e marit qu'ama trop sa sposa
neus s'era donna de Tolosa (40).

En un partimen que Gui d'Ussel mantiene con su primo Elías, sostiene que así como el amor de la dama enaltece, el de la propia esposa envilece:

per donna vai bos pretz enan
e per moiller pert hom valor,
e per domnei de domnpa es hom grazitz
e per domnei de moiller escarnitz (41).

Añade incluso, mas adelante, que si rehusa a su dama por esposa es por el gran respeto que hacia ella tiene y porque no quiere cometer falta con ella:

(40) Monje de Montaudon, Fort m'enoia s'o auzes dire, edic. Riquer, pág. 1028. Trad.: "Tengo por enojosa a la dama que es pobre y orgullosa, y al marido que ama demasiado a su esposa, aunque sea dama de Tolosa".

(41) Partimen entre Gui de Ussel y su primo Elías, edic. Riquer, pág. 1014. Trad.: "Por la dama va el buen mérito avanzando y por esposa se pierde el valor y por cortejar a una dama se es alabado y escarnecido por cortejar esposa".

N'Elias, s'ieu midonz soan
per moiler, no.il fatz desonor;
qu'ieu non la lais mas per paor
e per honor qu.il port tant gran;
que s'ieu la pren e pois la blan,
non puese far faillimen major,
e s'ieu li sui vilas ni deschausitz,
faill vas amor, e.l dompneis es delitz (42).

El marido, según vemos, no podía amar a su mujer, no la podía domneiar. Para los trovadores parece irreductible y absoluta la oposición entre fin'amor y amor conyugal. No es de sorprender que el marido solo aparezca como el vilas, el gilos, el enoios. El fin'amor, el amor veraia, el amor bona, no podía existir entre personas casadas. Los esposos que se han visto unidos ante la ley y la Iglesia por razones políticas o intereses económicos, pueden ser amigos, nunca amantes. La mujer no es inaccesible al marido como lo es para el trovador; obtiene la satisfacción de sus deseos sin tener que domneiar

(42) Ibid. Trad.: "Elias, si yo rehusó a mi dama por esposa no le hago deshonor, pues sólo la dejó por temor y por el gran respeto que le tengo; que si yo la tomo (por esposa) y luego la solicito no puedo cometer falta mayor; y si con ella soy villano y desconsiderado, falto contra amor, y el cortejar se vuelve delito".

ni sufrir espera. En el amor conyugal todo está fijado de antemano: el amor entre marido y mujer es una cuestión de contrato. La libre elección, la espera y el deseo nunca satisfecho no existen; el cuerpo de la esposa pertenece a su dueño, pero no su corazón y así Bernard de Ventadour aconseja a la dama que aunque el marido la venza por la fuerza, no le en tregue su corazón y que si le causa enojos le pague con la mis ma moneda, pero que nunca le permita sentirse triunfante:

mas, si.l gelos vos bat de for,
gardatz qu'el no vos bat'al cor.
Si.us fai enoi, e vos lui atretal,
e ja ab vos no gazarh be per mal (43).

En el fin'amor, en cambio, el amante debe merecer el amor de la dama y esta puede concederle su corazón, pues los derechos del marido solo se ejercen sobre el cuerpo. Es tal el desprecio que la lírica provenzal expresa hacia el ma rido, tan ridículo resulta el gilos que se ha llegado a pensar

(43) Bernard de Ventadour, Can par la flors josta.l vert folh, edic. Lazar, pág. 152. Trad.: "pero si el celoso os vence por la fuerza, guardaos de que venza vuestro corazón. Si os enoja, hacédle otro tanto y que nunca con vos obtenga bien por mal".

que el fin'amor era una creación de las damas del siglo XII que, sirviéndose de los trovadores, habrían podido así zaherir a unos maridos de los que, en la mayoría de los casos, solo podían tener quejas. Así lo da a entender Belperron cuando escribe "Les troubadours n'ont pas été, comme on l'a tant répété, les rois de la société méridionale. Ils n'ont pas créé le culte de la femme, ce sont les femmes qui se sont imposées et qui se sont servies de ces chantres". (44). Moshé Lazar afirma también "En s'attachant un troubadour, la dame se donnait l'occasion de prendre une revanche sur sa vie désenchanteée. L'on ne voit pas un seul troubadour qui ait pris la défense du mari, de son honneur bafoué".

El ataque a los maridos y al matrimonio es, en efecto, unánime, hasta el extremo de que en el primer libro de "De Amore" Andrés el Capellán equipara el amor conyugal al amor venal. En la división tripartita que el Capellán establece para el amor, el amor puro consiste en la contemplación del espíritu y el afecto del corazón. El amor mixto recuerda en casi todos sus aspectos al fin'amor, pues esta va "jusqu'au

(44) Belperron, "La croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France", Paris 1942, pág. 53.

baiser sur la bouche, á l'étreinte et au contact physique, mais pudique, avec l'amante nue; le plaisir ultime en est exclu, ce dernier étant interdit à ceux qui veulent aimer dans la pureté" (45). El amor venial, "amor per pecuniam acquisitus", se basa en el placer carnal y termina "en la última obra de Venus", "in extremo Veneris opere terminatur". A este amor venal corresponden el libertinaje y el matrimonio. No deja de ser elocuente que el amor mixto quede por encima del matrimonio, a pesar de que, según lo reconoce Andrés el Capellán, el amor mixto "fait tort à notre prochain et il offense le Roi des Cieux" (46) lo que es una flagrante contradicción que el autor no se preocupó de resolver. Si tenemos en cuenta que el fin'amor, al pasar al Norte de Francia y plasmarse en el amor cortés de las novelas de caballería, se despojó de su erotismo y sobre todo de la exaltación del adulto, (exceptuando "Tristan" y "Lancelot"), no deja de ser sorprendente la primera afirmación de Andrés el Capellán, máxime si se tiene en cuenta que la Iglesia, contrariamente a lo que ocurría en el Midi, era poderosa en el Norte de Francia y que esta zona no estaba sometida a ninguna influencia herética. Esto explicaría, en cambio, la segunda afirmación y la

(45) Andrés el Capellán, op. cit. pág. 26

(46) Ibid, pág. 125.

y la segunda parte del "De Amore". Si Andrés el Capellán se atreve a considerar, en la primera parte de su obra, que el matrimonio queda incluido en la esfera del amor venal, esto se debe sin duda a la influencia, sino a la imposición, de María de Champagne, hija de Leonor de Aquitania, pues es muy probable que fuese ella la que, como para el Lancelot de Chrétien de Troyes, diera las líneas directrices de la obra, deseosa de ver la ideología amorosa de fin'amor, que también conocía, codificada en un tratado respetable. Esto, unido a la influencia que ejercieron la obra de los trovadores en Andrés el Capellán, explicaría la condena que del matrimonio hace éste en la primera parte de su obra y pondría en evidencia hasta que punto desacreditó la lírica provenzal a la relación conyugal. En una de las cartas de María Champagne recogidas en el "De Amore" ésta hace la siguiente afirmación: "Nous affirmons comme pleinement établi que l'amour ne peut étendre ses droits entre deux époux. Les amants, en effet, s'accordent mutuellement toute chose gratuitement, sans qu'aucune obligation les pousse. Les époux, au contraire, sont tenus par devoir d'obéir réciproquement a leurs volontés et ne peuvent en aucune façon se refuser l'un à l'autre" (47).

(47) Lettre envoyée par la comtesse de Champagne, in op. cit. pág. 112.

Esta devaluación social del matrimonio tuvo que producirse, evidentemente, bajo el efecto de causas que solo la historia contemporánea al hecho pueden explicar. Todos estos ataques nada tenían que ver con la castidad predicada por la moral cristiana, sino que más bien parecen estar relacionados con el horror que inspiraba a la herejía cátara un acto que tenía como resultado la multiplicación de la obra diabólica, ayudando a la propagación de la vida y que, sin embargo, la Iglesia santificaba por el sacramento del matrimonio, al que nunca defendió tanto como en esa época, hasta el punto de que entre el siglo XII y el XIII se promulgaron tres cánones condenando la contracepción (48). Tanto para la herejía como para los trovadores, había que evitar el pechat comunau, en un caso porque destruía a fin'amor, en el otro porque perpetuaba la obra del mal. Los cátaros atacaron con dureza al matrimonio que era "peccatum" y "meretricium", idea que, como hemos visto recoge, sin saberlo, Andrés el Capellán. Apoyándose en los evangelios de Mateo y Lucas (49) sostenían que los hijos de este siglo se casaban, pero que no era así en el mundo de resurrección. Cuando las almas abandonaban los cuerpos en que

(48) Decreto de Graciano en 1140, las Sentencias de Pedro Lombardo 1154-57 y las Decretales de San Raimundo de Peñafort en 1230.

(49) Mateo, XXII-29. Lucas XX 34-36.

estaban encarceladas, encontraban la verdadera unión con su espíritu de luz y citaban a Ezequiel: "Cuando el Espíritu ha ga renacer los elementos dispersos de los cuerpos espirituales, el hijo del hombre tomará dos trozos de madera en su mano para hacer solo uno, del mismo modo reunirá a los hijos de Israel divididos en dos naciones para unirlos en una sola y ya no fornicarán. Dios los multiplicará por si mismo" (50).

Esta doctrina aparece reflejada en los trovadores, para los que también el amor era algo esencialmente distinto al acto de procreación y pertenecía a otro orden. También se trataba de una unión espiritual que se manifestaba en la virtud de los amantes y nunca en el faich. Una unión en la que, iguales, par a par, los amantes conviven en el espíritu, lo que Bernard de Ventadour llama hacer Chambris dels esperitz, en una comunión espiritual:

Domna, s'eu fos de vos auzitz
si charamen com volh mostrar,
el prim de nostr' enamorar
feiram chambris dels esperitz.

(50) Ezequiel XXXVII-47.

Azautz sens m'i fora cobitz,
n'adonc saubr'eu lo vostr'afar
e vos lo meu, tot par a par (51).

LA DOMNA Y EL AMOR.-

Si, como hemos visto, la mayoría de las mujeres cantadas o para las que cantaban los trovadores, estaban iniciadas en la herejía y vivían en la atmósfera moral difundida por los cátaros, tenían que estar persuadidas de que, teóricamente, la continencia era superior al amor conyugal. Si por causa del matrimonio se veían obligadas a reencarnar un sinnúmero de veces hasta que su alma quedase liberada, a través de un amor, que se abstenía del faich, solo posible fuera del matrimonio, tendrían la posibilidad de salvarse. A los poetas que las servían no les quedaba, como muy bien han sostenido Lazar y Belperron, otra posibilidad que ofrecerles satisfacción en sus poemas, pero esta satisfacción no consistía en una venganza dirigida contra los maridos, que, en muchos casos, compartían

(51) Bernard de Ventadour, Can los boschatges es floritz, Edic. Lazar, pág. 224. Trad.: "Señora, si fuese escuchado por vos en la medida en la que lo deseo, nuestras almas habrían convivido juntas al comienzo de nuestro amor. Se me habría concedido un gran saber, porque yo habría sabido todo lo vuestro y vos lo mío, de igual a igual".

sus creencias, sino en ofrecerles una concepción del amor que no estuviera en desacuerdo con el dogma de la herejía, y ese amor liberador tenía que verse necesariamente limitado a una determinada esfera. Para esas mujeres que, por razones políticas o económicas, se veían obligadas a cumplir con sus obligaciones conyugales, tenía que ser, cuando menos, consolador oír cantar un amor puro y libre que podía, sin riesgos, verse realizado fuera del matrimonio. Esta teoría penetró tan hondamente en las conciencias femeninas que, todavía siglos mas tarde, las mujeres han interpretado una cierta frialdad como prueba de que eran amadas de una forma sincera y duradera, siempre que esa frialdad fuera unida a una gran exaltación sentimental.

El marido, contrariamente al amante cortés, poseía a su mujer de una vez por todas y no tenía, ni debía, solicitar su amor. El cuerpo de la esposa pertenecía al marido y este, en consecuencia, quedaba inhabilitado para valer mas y practicar las virtudes enseñadas por fin'amor. Y, tanto para los trovadores como para los cátaros, el amor verdadero no puede concebirse sin una rigurosa ética que impone a los amantes la estricta observancia de unos determinados principios. Suponía una búsqueda permanente de la perfec-

ción, un constante esfuerzo de superación. El amor así entendido suponía para herejes y poetas un principio de salvación individual.

LA MUJER COMO ABSTRACCION.-

Para unos y otros se trataba de alcanzar una perfección moral a través del amor vivido en un plano en el que el objeto fuera impracticable para los sentidos. Para los trovadores, la belleza mortal de la dama debía transformarse en la belleza inmortal a través del joy y quizás sea esa la razón por la que no tengamos una sola descripción física distintiva de la domna en toda la poesía lírica provenzal, como si todas las mujeres cantadas no hubiesen tenido cuerpo ni rostro definido. Eran todas, sin excepción, de cuerpo amable y mirada sonriente, por lo que resultan casi intercambiables; en algunos casos, incluso, esa espiritualización es casi una homosexualización; la dama es el "señor", el "amigo". Peire Vidal la llama "bello y querido amigo", Bels amics cars (52).

De los diversos aspectos que revestía la perfección femenina, la amabilidad de maneras y perfección moral de la

(52) Peire Vidal, Bels amics cars, ven s'en vas vos estiu, edic. Jeanroy, pág. 8.

dama era lo que mas alababa el trovador, hasta el punto de que hoy nos parecen formas rituales. Y, sin embargo, ciertos tópicos o clichés que hoy tomamos por tales, que nos parecen simples etiquetas vacías de contenido y desprovistas de vitalidad, por retóricas y casuísticas que sean, debieron ser, en realidad, el intento de expresar y justificar moralmente fin'amor, porque como muy bien afirma Barthes "seule la forme permet d'échapper à la dérision des sentiments" (53).

LA NOBLEZA COMO PREDESTINACION.-

Conocer las leyes de fin'amor y someterse a ellas era ya un comienzo de virtud, pero esa virtud y esa capacidad de sometimiento solo parecía estar al alcance de una minoría que pertenecía a una determinada clase social. La dama, además de virtuosa, es "gen", pertenece a la nobleza. El poeta, cuyo sustento dependía en definitiva de esa clase social, cosa que por lo demás los trovadores no negaron nunca, cuando describe las cualidades de fin'amor y de la persona que lo inspira, da por supuesto que aquellos a quienes se dirige son capaces de apreciar ese sentimiento. Los nobles, en efecto,

(53) Roland Barthes, "Critique et vérité", edit. du seuil, 1969, pág. 13.

nó podían dudar de la nobleza y valer de sus corazones, pues esto habría supuesto cuestionarse como clase social jerárquicamente superior. También en esto se veían justificados por la herejía que admitía que la virtud existía en potencia en todos los individuos, pero solo entre algunos, los elegidos, se desarrollaba plenamente. Del mismo modo que de entre los creyentes solo algunos eran capaces de dominar la naturaleza y eludir la tentación carnal pasando así del plano inferior creado por el mal, al plano superior en que lograba la liberación del espíritu, también de entre los hombres, solo algunos, aquellos que crearon y para quienes se creó el sistema de fin'amor, eran capaces de superar el deseo que inspiraba el cuerpo de la amiga y renunciar a ella. Esa renuncia aceptada engendraba el joy, que compensaba el sufrimiento purificador por la esperanza de un bien futuro, de un orden nuevo.

VIRILIDAD Y AMOR.-

Había en la herejía, al renunciar a la procreación, al considerarla pecaminosa, un principio revolucionario para la relación heterosexual. El hombre renunciaba a su virilidad y a los instintos de violencia que a ella parecían inherentes.

El fin'amor va a intentar, del mismo modo, eliminar de la conciencia masculina lo que hasta entonces, y en la nobleza precisamente, había sido lo mas determinante en ella: su fuerza. El hombre debe transformarse por obra del amor y renunciar a su fuerza en contacto con la dama en nombre de una doctrina. El amante perfecto se humilla totalmente ante la amada, porque de ella espera la merce que lo elevará al rango de los elegidos:

olhs de merce, boca de chauzimen,
nulhs hom no.us ve que no.l fassatz jauzen,
per qu'eu ai mes en vos ferm'esperansa
e tot mon cor e tota ma fiansa,
e fatz de vos ma domn'e mon senhor
e.us ren mon cor de bon cor e d'amor (54).

Esta humillación implicaba una renuncia que debía anular cualquier instinto de posesión y llegaba hasta unos límites insospechados. Cercamon se declara dispuesto a sufrir con aprobación burlas y escarnecimientos:

(54) Peire Vidal, Tant ai longamen cercat, edic. Anglade, pág. 25. Trad.: "ojos de merced, boca de elección, ningún hombre os ve que no lo llenéis de gozo, por eso he puesto en vos firmeza y esperanza y todo mi corazón y toda mi confianza y hago de vos mi señora y mi señor y a vos entrego mi corazón con toda mi alma y mi amor".

Bel m'es quant ilh m'enfolhetis
e.m fai badar e.n vau muzan;
de elis m'es bel si m'escarnis
o.m gaba dereir'o denan (55).

Esta sumisión es tan absoluta que algunos versos, aislados de su contexto, parecen oraciones dirigidas a la Virgen como ocurre con la estrofa anteriormente citada de Peire Vidal. Sin embargo, leyendo el poema, no cabe la menor duda de que se dirige a una dama de gens cors ab fresca color. Solo muy avanzado ya el siglo XIII, terminada la cruzada e instaurado el tribunal de la Santa Inquisición, dedicarán los trovadores sus poemas amorosos a la Virgen María, pero para entonces la lírica provenzal había desarrollado ya todos sus temas, alcanzado su apogeo y llegado a la decadencia.

El amante del siglo XII y comienzos del trece renuncia a su virilidad para no reflejar mas que el amor en una sumisión absoluta hacia la mujer, como si ella fuera la única capaz, por cauzimen y merce, de dar viabilidad a ese amor.

(55) Cercamon, Quant l'aura doussa s'amarzia, edic. Jeanro, pág. 3. Trad.: "Bien me parece cuando me enloquece y le hace esperar inultimemente. Bien me parece cuando me esiar nece o se burla de mí, cara a cara o a mis espaldas".

Según los cátaros el verdadero amor existía solamente en la mujer y de ella dependía, pues era el único ser de la naturaleza que lo poseía con caracter divino a través de la maternidad. De ahí, decían, que el instinto maternal sea mas fuerte y aparezca antes en la niña que el instinto sexual. Existía en la madre la conciencia capaz de sobrepasar el cuerpo para dirigirse hacia el espíritu puro y por eso nunca percibía la madre la fealdad o los defectos físicos del hijo como tales, sino solo la extrema belleza del alma. Ella era, por excelencia, capaz de merce, capaz de juzgar, no la materia despreciable, sino el reflejo del Dios principio del bien en cerrado en la materia. Esa merce es la que, como hemos visto, reclama una y otra vez el trovador de la dama, esperando lograr por ella el joy, el gozo inefable que iba unido a fin'amor.

CONCLUSION.-

No diremos que los trovadores eran cátaros y que fin'amor y las canciones que lo expresaban fuesen heréticos, pero sí que tenían una significación y una orientación ideológicas. De no ser así habría que aceptar que durante casi dos siglos hubo un divorcio entre la vida religiosa y la vida social, entre el dogma establecido y la ideología amorosa. Habría que

pensar que hubo dos verdades para los trovadores, porque lo que es seguro es que fin'amor no se ajustaba a la moral cristiana. Para la Iglesia el amor que nace de los sentidos no puede llevar a la salvación fuera del matrimonio. La moral de fin'amor sostenía, igual que la de los cátaros, que el amor surgido a través de los sentidos podía, conscientemente y apoyándose en la voluntad, superar el instinto material y convertirse en vía de salvación. Cuando la Iglesia persiga a la herejía también condenará, como pecados graves, las canciones amorosas de los trovadores, según nos dice Guiraud Riquier:

nostre rector
dizon que pecatz es
e totz om n'es repres
per el mot malamen (56).

Y, sin embargo, nunca pareció ocurrírsele a los trovadores, algunos de los cuales terminaron su vida, como Bernard de Ventadour, bajo el hábito de Cister, el problema de que sus canciones expresaran un concepto amoroso que pudiera ser condenado por la Iglesia como pecaminoso o inmoral, al contrario,

(56) Guiraud Riquier, in M. de Riquer, op. cit. pág. 1610.
Trad.: "dice nuestro rector que pecado son, y a todos reprende por ellas (las canciones) malamente."

siempre pretendieron que se trataba de un sentimiento purificador.

No afirmamos tampoco que exista una relación de causa a efecto, sino simplemente de simultaneidad en tiempo y lugar, y por consiguiente una relación de influencia y de interdependencia. La lírica provenzal habría existido posiblemente sin la herejía, pues la influencia árabe habría permitido que así fuera, pero al igual que esta habría sido sensual o idealista (57) y para fin'amor no existió tal disyuntiva, fué, como hemos visto, las dos cosas a la vez. En eso consistió precisamente su originalidad, originalidad que hizo se difundiera por toda Europa, con las variantes ya señaladas, bajo el nombre de amor cortés. Si la lírica provenzal pudo ser sensual e idealista a la vez es porque existía un código moral que lo permitía. Coincidió con una ética que sostenía que a través del amor sensual se podía llegar a la salvación y que transigía, además, con cualquier práctica erótica que no condujese a la procreación. Respaldado de este modo, fin'amor pudo florecer e imponerse puesto que no subvertía ni la moral social ni la religiosa. La lírica provenzal

(57) No deja de ser ejemplificador para nuestra teoría, el considerar que el intento de espiritualización del amor, considerándolo como fundamento de todas las virtudes, que se dió tanto en la poesía árabe como en la poesía provenzal, se viese preparado y favorecido en ambos casos por un movimiento religioso.

no aportó, como se ha dicho, nuevos valores éticos a la sociedad feudal del siglo XII que la adoptó; en realidad, no hizo sino dar forma literaria a unos valores que ya existían en esa sociedad.

En una época invadida por la herejía y en la que la línea de demarcación entre lo verdadero y lo falso no parecía estar aún claramente establecida por la Iglesia, era lógico que el ideal amoroso de la herejía se reflejara en el ideal amoroso de los que vivían en contacto cotidiano con ella sin verla con ojos condenatorios. El fenómeno social y literario del fin'amor es contiguo, histórica y geográficamente, al movimiento herético de los cátaros y junto a los creyentes existía el grupo mas extenso de los simpatizantes, como ya hemos visto y como probó la cruzada. Este amplio grupo estaba sometido a la influencia de la herejía, aunque no fuese de forma totalmente consciente, y esta influencia resultaba tanto mas facil cuanto que, como ya hemos señalado, la convivencia entre cátaros y católicos se veía favorecida por las autoridades civiles y también, a veces, por las religiosas.

Insistimos en que fin'amor y herejía cátara fueron dos manifestaciones distintas e, incluso, no podemos afirmar que fin'amor fuese herético en sí, lo que si podemos afirmar es que fue una forma de entender la relación heterosexual que

solo pudo darse en una sociedad impregnada de principios heréticos, los de los cátaros. Consistió en una forma de exaltar el amor como elección libre de dos seres, condenando la carne que sometía ciegamente pero tomando de ella su impulso y utilizando los deseos que suscitaba como elemento de exal-tación continua para una mayor espiritualización. Esa espiritualización del amor, ese intento de considerarlo como fundamento de una ética, se vió favorecido por una herejía que condenaba el acto carnal y que tenía por la mujer la misma estima que por el hombre. Fué, como señala Marcuse, una contracorriente en la que el movimiento herético permitió a los trovadores proclamar "l'autonomie de l'amour, l'autonomie de la femme et de les opposées à l'agressivité et à la brutalité... Ce fut la première subversion de la hiérarchie des valeurs en place, le premier grand mouvement de protestation contre le systhème en place" (58).

Ese primer intento de liberar la relación amorosa de cualquier violencia marcará toda la cultura occidental futura. Porque como señala Huizinga, "quand les troubadours placèrent le désir insatisfait au centre de leur conception poétique de l'amour, l'esprit atteignit un tournant important: un idéal

(58) Herbert Marcuse "Actuels: marxisme et féminisme" edit. Galilée. Paris 1976, pág. 45.

amoureux se développait, pour la première fois, sur une base négative... Ainsi se trouva créé un idéal érotique capable d'absorber des aspirations éthiques de toute nature, sans renonçait pour cela à sa connexion avec l'amour sensuel" (59). La influencia de los trovadores no será solo literaria sino que quedará inscrita de forma duradera y profunda en las costumbres occidentales hasta el punto de ser una de las fuentes principales de la mentalidad común. Para los europeos, el fin' amor ha sido un elemento constitutivo, una componente de todo amor humano. El amor se convirtió en la suprema experiencia de la vida y su búsqueda se convirtió en el tema principal de la literatura de occidente. Es posible que eso se deba al hecho de que, como afirmó Stendhal, en el entorno que le dió vida "les mœurs étaient fort avancées sur la route de la civilisation et, à peine sortis des horreurs du Moyen Age et de la féodalité, où la force était tout, nous voyons le sexe le plus faible moins tyrannisé qu'il ne l'est légalement aujourd'hui" (60).

(59) J. Huizinga "Le déclin du Moyen Age". Payot. Paris 1967. pág. 112.

(60) Stendhal, "De l'Amour" Livre II, chapitre LI: "De l'amour en Provence jusqu'à la conquête de Toulouse, en 1228, par les barbares du Nord". Garnier-Flammarion 1965.pág.179.

- 386 -

BIBLIOGRAFIA

B I B L I O G R A F I A (1)

- ANDRE LE CHAPELAIN, "Le traité d'amour" ed. Claude Bu-
ridant, Klincksieck. Paris 1974.
- ANGLADE, J., "Les poésies de Peire Vidal", editées par
J.A., "Les classiques français du Moyen Age",
Champion. Paris 1966.
- ANGLADE, J., "Les Leys d'amors" Privat, Toulouse 1920.
- ANGLADE, J., "Les troubadours", Slatkine Reprints, Ge-
nève 1973.
- APPEL, J., "Provenzalische crestomatie", Slatkine Re-
prints, Genève 1974.
- APPEL, K., "Bertrand von Born", Slatkine Reprints, Ge-
nève 1973.
- AZAIS, G. "Le breviar d'amor de Matfre Ermangaut",
Béziers-Paris 1862.
- AUDIAU, J., et LAVAUD, R., "Nouvelle anthologie des trou-
badours" Delagrave, Paris 1928.
- BARET, E., "Les troubadours et leur influence sur la
littérature du Midi de l'Europe" Paris 1908.

(1) Nos hemos abstenido de enumerar en esta bibliogra-
fía las obras de carácter general aunque, en deter-
minados casos, las hayamos citado, como consta a
pie de página cada vez que esto ha ocurrido. Nos li-
mitamos a dar a continuación la lista de las obras
que hemos utilizado y que estaban directamente re-
lacionadas con el tema estudiado.

- BARTHES, R., "Critique et vérité", edit. du Seuil.
Paris 1969.
- BECAMEL, M., "Le catharisme dans le diocèse d'Albi",
Cahiers de Fanjeaux, n° 3, Privat 1968.
- BEDIER, J., "Chanson de Roland". Paris, s.f.
- HELPERON, P., "La joie d'amour, contribution à l'étu
de des troubadours et de l'amour courtois".
Plon, Paris 1948.
- BEZZOLA, R., "Les origines et la formation de la litté
rature courtoise en Occident" 6 vol. Champion,
Paris 1948.
- BEZZOLA, R., "Guillaume IX de Poitiers et les origines
de l'amour courtois" Romania, T. LXVI, 1940.
- BOGIN, M., "Les femmes Troubadours" Gonthier, Paris 1978.
- BOURGUEIL, Baudri de, "Vita Beati Roberto de Arbrisello",
édic. de Migne. Paris 1865.
- BOYSSON, R., "Etudes sur Bertrand de Born, sa vie, son
œuvre, son siècle. Slatkine Reprints. Genève
1973.
- BRIFFAULT, R., "Les troubadours et le sentiment romanes-
que" Slatkine Reprints. Genève 1974.
- BURIDART, C., "Le traité d'amour courtois", édité par
C.B. Klincksieck, Paris 1974.
- CAMPROUX, Ch., "Le joy d'amor des troubadours" Causse et
Castelnau, Montpellier 1965.

- CAMPROUX, Ch., "La joie civilisatrice chez les troubadours", Table Ronde, T. XCVII, Janvier 1956.
- CLÉDAT, L., "Nouveau testament cathare".
- COULET, J., "Li papagai", edit. de J.C., Revue des Langues romanes, XLV, 1902.
- CRAVAYAT, P., "Les origines du troubadour Jaufré Rudel", Romania LXXI 1950.
- DAVENSON, H., "Les troubadours" edit. du Seuil 1961, coll. Le temps qui court.
- DENOMY, A.J., "Courtly love and courtliness", Sepeculum 1953, New-York 1947.
- DENOMY, A.J., "Jois among early troubadours, its meaning and source", Medieval Studies, XIII, 1951.
- DERMENGHEM, E., "Les grands thèmes de la poésie amoureuse chez les arabes précurseurs des poètes d'Oc" Cahiers du Sud, Août-Septembre 1942, n° 249.
- DOELLINGER, A., "Traité d'histoire des sectes du Moyen Age", Manuscrits de Vienne et Carcassonne. Fonds Doat, Paris 1950.
- DOSSAT, Y., "Les cathares dans les documents de l'Inquisition" Cahiers de Fanjeaux n°3, Privat 1963.
- DOSSAT, Y., "La société méridionale à la veille de la croisade albigeoise" Revue historique et littéraire de Languedoc T.I, 1944.

- DUPIN, "La courtoisie au Moyen Age" Slatkine. Paris 1973.
- DURAND, G., "Les structures anthropologiques de l'imaginaire", Bordas, Paris 1969.
- DUVENOY, J., "La liturgie et l'Eglise cathare" Cahiers d'Etudes cathares, n° 35. Privat, Automne 1967.
- ERMANGAUD, Matfre, "Breviari d'amor" edic. de G.A., société archéologique de Béziers 1862.
- ERRANTE, G., "Marcabru e le fonti sacre dell'antica lirica romanza" Sansoni, Florence 1948.
- FAURIEL, P., "Histoire de la poésie provençale" 2 vol. Paris 1848.
- FRAPPIER, J., "Yvan ou le chevalier au lion" Société d'edit. d'E.S. Paris 1955.
- FRAPPIER, J., "Amour courtois et table ronde" Libraire Droz. Genève 1973.
- GARCIA GOMEZ, E., "El collar de la paloma de Ibn Hazn de Córdoba" traducción y comentarios de E.G. G. Madrid 1952.
- GUIRAUD, J., "Histoire de l'Inquisition au Moyen Age", Vol. I "Cathares et Vaudois" Paris 1935.

- GOLDMAN, L., "La sociologie et la littérature" Revue Internationale des Sciences Sociales. Vol. XIX, n°4. Genève 1967.
- GRIFFE, E., "Le languedoc cathare de 1190 a 1210", Letouzez-Ané. Paris 1971.
- GRIFFE, E., "Les débuts de l'aventure cathare", Letouzez-Ané. Paris 1970.
- HOEPFFNER, E., "Les poésies de Bernard Marti". Les classiques français du Moyen Age, Champion. Paris 1955.
- HOEPFFNER, E., "Bernard Marti" Romania 1927, n° 53.
- HOEPFFNER, E., "Les troubadours dans leurs vies et dans leurs oeuvres" A. Colin. Paris 1955.
- JEANROY, A., "Les origines de la poésie lyrique en France au Moyen Age", Champion, Paris 1955.
- JEANROY, A., "La poésie lyrique des troubadours", Privat. Toulouse 1934. 2 Vol.
- JEANROY, A., "Les poésies de Cercamon" éditées par A. J., Les classiques français du Moyen Age. Champion. Paris. 1922
- JEANROY, A., "Les chansons de Jaufré Rudel" éditées par A.J. Les classiques français du Moyen Age, Champion, Paris 1965.
- JEANROY, A., "Les chansons de Guillaume IX, duc d'Aquitaine, 1071-1127" éditées par A.J., Les classiques français du Moyen Age. Champion, Paris 1913.

KELLERMAN, W., "L'amour vénération" Privat, Toulouse 1968.

KOLHER, V.E., "Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours" Cahiers de civilisation médiévale, VII, 1964.

LADURIE, L., "Montaillou, village occitan" Gallimard. Paris 1976.

LANGFORD, A., "Les chansons de Guillaume de Cabestanh", édité par A.L. Les classiques français du Moyen Age. Paris 1924.

LAZAR, M., "Amour courtois et fin'amor dans la littérature du XII^{ème} siècle". Klincksieck. Paris 1964.

LAZAR, M., "Bernard de Ventadour, troubadour du XII^{ème} siècle, chansons d'amour" Bibliothèque française et romanes. Klincksieck. Paris 1966.

LEFEVRE, I., "La mujer durante la Edad Media en Francia, en la vida literaria y espiritual". Ediciones Grijalbo, Barcelona 1973.

LEJEUNE, R., "Formules féodales et style amoureux chez Guillaume IX d'Aquitaine" Atti dell Congresso di studi romanzi. Florencia, Abril 1956.

LEJEUNE, R., "Thèmes communs de troubadours et vie de société" Actes et mémoires du II^{ème} congrès international de langue et littérature du Midi de la France. 1958.

- LEHMAN, A., "Le rôle de la femme dans l'histoire de France au Moyen Age" Berger-Lavault, Paris 1952.
- LOT-BORODINE, M., "Sur les origines et les fins du service d'amour" Mélanges Jeanroy, Paris 1928.
- MAHN, C., "'Gedichte der Troubadours", Berlin 1856-73.
- MARCUSE, H., "Actuels: "Marxisme et féminisme" edit. Galilée. Paris 1961.
- MARTIN-CHABOT, E., "La chanson de la croisade albigeoise". Paris 1961.
- MOIGNET, J., "Chanson de Roland" éditée par J.M. Paris 1969.
- MENENDEZ PIDAL, R., "Poesía árabe y poesía europea" Cuba 1937.
- MENENDEZ Y PELAYO, M., "Heterodoxos españoles", obras completas. Aldus. Barcelona 1947.
- MEYER, P., "Le roman de Flamenca" 2^{ème} édit. Paris 1901.
- MILA Y FONTANALS, M., " De los trovadores en España" Barcelona 1861.
- NELLI, R., "Catharisme et troubadours" Cahiers de Fanjeaux n°3, Toulouse 1968.
- NELLI, R., "Ecritures cathares: textes originaux traduits et commentés" Denoël. Paris 1959.

NELLI, R., "L'erotique des troubadours" 2 vol. coll.
10/18. Paris 1974.

NELLI, R., "La vie quotidienne des cathares du Languedoc au XIIIe. S." Hachette, Paris 1969.

NYKL, A.R., "Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal troubadours" Slatkine Reprints, Genève 1974.

NYKL, A.R., "A book containing the Risala, known as the Dove's Neck ring, about Love and Lovers" translated by A.R. Nykl, Geuthner. Paris 1931.

RAYNOUARD, "Choix des poésies originales des troubadours". Paris 1816-21. 5 Vol.

RAYNOUARD, "Léxique roman" Paris 1838-1844. 2 Vol.

RENY, P., "La littérature provençale au Moyen Age" Lebeque. Bruxelles 1944.

RIQUER, M., "La lírica de los trovadores" Barcelona 1948.

RIQUER, M., "Los trovadores, historia literaria y textos" Planeta, Barcelona 1948. 3Vol.

RIBERA, J., "La música de las cántigas" Madrid 1922.

ROQUEBERT, M., "L'épopée cathare" Privat. Toulouse 1970.

ROUGEMONT, D., "L'amour et l'occident" Plon. Paris 1930.

SPITZER, L., "Etudes de Style" Gallimard. Paris 1973.

STENDHAL, "De l'amour" Garnier-Flammarion 1965.

THOUZELIER, C., "Un traité cathare inédit du début du XII^{ème} siècle, d'après le "Liber contra manicheos" C.N.R.C. Louvain-Paris 1961.

THOUZELIER, C., "Livre des deux principes" edit. du cerf, Paris 1973.

VARGAS, L., "Peire Cardinal était-il hérétique? Revue de l'histoire des religions, T. CXVII, mai-juin 1938.

VERAN, J., "Les poétesses provençales du Moyen Age et de nos jours" A. Quillet. Paris 1946.

VICAIRE, M.H., "Les cathares albigeois vus par les polémistes" Privat, Toulouse 1968.

VICAIRE, M.H., "Histoire de Saint Dominique" Paris 1957. 2 Vol.

WALTZ, M., "Bosquejo de una sociología de la poesía amorosa en la Edad Media" Buenos Aires 1971.

YARZA, Carlos, "Carmina Burana" Seix Barral 1978.

ZUMTHOR, P., "Essai de poétique médiévale" ed. du Seuil Paris 1972.

